Der Zeugniszweck des Evangelisten Johannes

Konrad Meyer


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
Ps. CXIX 169.
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ

der Theologie. Wir sagen D. Goebel Dank, daß er diesen Dienst am Wort uns wiederum leistet. Hier ist positive Arbeit, die dem Bau der Gemeinde Jesu zu gute kommen wird. Wie weiß Goebel die Anläße jedes Herrenwortes darzustellen, wie weiß er bei seiner tiefgrabenden Auslegung den historischen Hintergrund zu benutzen, und welchen Gedankenreichtum fördert er zu Tage! Niemand wird sein Buch ohne größten inneren Gewinn studieren. Es ist ein kräftiger Beweis dafür wieviel fruchtbarer die Arbeit des Theologen ist, der sich in gläubiger Demut unter die Bibel stellt, als dessen, der über ihr zu stehen meint. Wir geben dem Buch, in dem persönliche Glaubenswärme sich mit gediegenster und gründlichster Wissenschaftlichkeit eint, uneingeschränkte Empfehlung mit sonderlich an die Brüder, die im praktischen Amt die Schätze des Gotteswortes den Gemeinden zu vermitteln haben. **Theol. Anzeiger.**

Ein sehr guter Gedanke, und auch gut ausgeführt: die für das Evangelium Johannis charakteristischen Reden Christi nach ihrem geschichtlichen Zusammenhange und Rahmen auszulegen. Kein Ausspruch Jesu ist übergangen, und es ist ein Genuß, dem Verfasser zu folgen in seiner, auch sprachlich, gründlichen Behandlung und feinsinnigen Deutung der kürzeren und längeren Reden unseres Heilandes.

Theologische Zeitblätter.

Goebel stellt die exegetischen Fragen klar und scharf; um so leichter wird die Lösung. Über dem Ganzen liegt nicht nur wissenschaftlicher, sondern auch ein fromm meditativer Hauch. Ein Muster „praktischer“ Exegese.

Schlesw.-Holst.-Lauenb. Kirchen- u. Schulblatt.

Die vorliegenden Auslegung des Johannisevangeliums durch den Bearbeiter der Gleichnisreden des Herrn wird im neuen Jahre an erster Stelle besprochen. Mit Recht nimmt sie diesen ersten Platz ein. Ganz absehend von den kritischen Fragen, lauscht der Verfasser den Reden des Herrn, wie sie durch das Medium menschlicher Erinnerung und Aufzeichnung von Gott uns dargereicht sind in heiliger Schrift, als Worte des Heilandes mit demselben unendlich gespannten Glaubensinteresse, mit welchem einst seine gläubigen Jünger an dem Munde des Herrn gehangen haben Wer dieses unendliche Glaubensinteresse an den johanneischen Reden des Herrn mit dem Ausleger teilt, wird von ihm, dessen Arbeit mannigfach an D. Stiers Reden Jesu erinnert, jedoch die gesamte neuere Exegese berücksichtigt, in die Tiefen des köstlichsten Evangeliums eingeführt. **Lit.-Bericht f. Theol.**

Der Zeugniszweck

des

Evangelisten Johannes.

Nach seinen eigenen Angaben dargestellt

von

Lic. theol. Konrad Meyer.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1906.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit bedarf eines kurzen Geleitwortes denn sie ist nach einer Seite hin unvollständig und ist es mit Absicht (s. S. 2). Soweit als möglich begnügt sie sich, Tatsächliches festzustellen, und verzichtet auf abschließende Folgerungen, weil gerade auf dem hier behandelten Gebiete die Vorurteile gegen letztere oft den klaren Blick für den wirklichen Tatbestand getrübt haben. Auf diesen erneut zurückzugehen, scheint mir zur Entwirrung des johanneischen Problems vor allem nötig.

Ein Mißverständnis, das infolge dieser Beschränkung vielleicht eintreten könnte, muß ich im voraus abweisen: Nicht die Herkunft der Begriffe und die „Entstehung" der Stoffe im Evangelium sind Gegenstand der Untersuchung, sondern nur ihre schriftstellerische Verarbeitung seitens des Evangelisten. Denn meines Erachtens läßt sich, von geringen Ausnahmen abgesehen, immer nur diese, nicht aber jene aus der Tendenz des Schriftstellers erkennen oder gar ableiten. Was mit dem Zwecke eines Evangelisten übereinstimmt, ist doch, selbst wenn es nur bei ihm sich findet, damit noch keineswegs als von ihm erfunden, noch nicht einmal als von ihm geformt erwiesen. Auf Berücksichtigung dieses Grundsatzes hat aber auch das Johannes-Evangelium Anspruch.

Darin sehe ich überhaupt einen der Hauptfehler der heutigen Evangelienbehandlung, daß sie den Unterschied der lite-

rarischen und der historischen Gesichtspunkte vielfach nicht genügend beachtet oder jedenfalls nicht deutlich hervortreten läßt. Dadurch erscheint einerseits in der Zuteilung an die verschiedenen Traditionszweige, Quellen und Bearbeiter vieles als sicher, das völlig ungewiß ist, und andrerseits vieles als historisch verdächtig, für dessen „Geschichtlichkeit" tatsächlich jedes Kriterium fehlt, oder das, rein historisch angesehen, sogar ein günstiges Vorurteil für sich haben müßte. Zu den solch ein günstiges Vorurteil für einen geschichtlichen Bericht bedingenden Momenten gehört seine apologetische oder polemische Verwendung unter Umständen, die eine Kontrolle durch Freund und Feind auf Grund anderweitiger guter Kunde möglich erscheinen lassen. Die Selbständigkeit des Johannes-Evangeliums den ihm und seinen Lesern bekannten Synoptikern gegenüber wird mit Recht für dasselbe geltend gemacht.

Nur nachträglich noch konnte ich an einzelnen Stellen die neueste Auflage von Jülichers Einleitung (5. Aufl. 1906) und die Auslegung S. Göbels (Die Reden unseres Herrn nach Johannes, Bd. I, Gütersloh 1906) zu Rate ziehen.

Herrn Professor D. Sieffert bin ich für mehrfache freundliche Anregung zu herzlichem Danke verpflichtet.

Studienhaus Bonn, Pfingsten 1906.

M.

Inhalt.

	Seite
A. Einleitung	1—5
B. Das Zeugenbewußtsein des Evangelisten	6—24
a) Die Quelle: Johanneisches Sondergut (Besonderheiten in Begriff und Ausdruck, Evang. und Brief, Schluß und Eingangsformeln.)	6—16
b) Zusammenhang und Inhalt der Selbstaussagen	16—24
C. Gegenstand und Anlaß des Zeugnisses	25—56
a) Christologische Doppelstellung gegen Judentum und Doketismus	25—34
(Im Evangelium, im Brief.)	
b) Möglicher Zusammenhang beider Beziehungen (Die σάρξ Jesu in Kap. VI, Behandlung des Todes Jesu, Behandlung des Täufers, Ähnliche Verbindungen: bei Justin und Ignatius.)	34—52
c) Folgerungen für die Entstehung des Evangeliums	52—56
D. Die Durchführung des Zeugnisses im Evangelium	57—91
a) Das Zeugnis der Zeichen (Zeichen und Werke, Zeichen und Taten, Werke und Worte, Zeichen und Wort als Zeugnis.)	57—68
b) Das Selbstzeugnis Jesu	68—75
c) Die Zeugnisse des Täufers, Mosis und der Schrift, des Geistes	75—82

Seite

d) Das Zeugnis des Evangelisten . . . . 82—91
(Die Anlage des ganzen Werkes, die Einzelbemerkungen des Evangelisten, der Prolog.)

E. Stärkung des Glaubens als Ziel des Zeugnisses. 92—105

a) Zeugnis und Propaganda . . . . 92—99

b) Zeugnis und Apologetik . . . . 99—104

c) Schluß 105

F. Anhang: Kap. 21 unter dem Gesichtspunkt des Zeugnisses . . . . 106—109

A. Einleitung.

In der Behandlung der johanneischen Frage in den letzten Jahrzehnten treten zumeist zwei Gesichtspunkte alsbald in den Vordergrund, die enge miteinander zusammenhängen: man fragt vor allem nach dem Verhältnis dieses Evangeliums zu seinen synoptischen Vorgängern [1]) und von da aus nach der Geschichtlichkeit desselben. In der Tat ist damit das Problem, wenn auch zunächst nur nach seiner literarkritischen Seite, in voller Schärfe bezeichnet; trotzdem oder gerade darum kann man zweifelhaft sein, ob es richtig ist, von diesem Punkte auszugehen. Man sieht dabei wie durch ein fest eingestelltes Fernrohr und ist natürlich stets in Gefahr, die Einzelheiten, die in dessen Rahmen fallen, zu hoch einzuschätzen und anderes darüber außer acht zu lassen. So wird man dem einheitlichen Geist des Ganzen, der großartigen Geschlossenheit dieses Buches nicht gerecht. Es ist letztlich auch eine Folge dieses Verfahrens, daß man das Selbstzeugnis des Verfassers in Zweideutigkeiten und die eng zusammengehörenden Rede- und Erzählungsstücke in Quellenbestandteile auflöste, wobei es an mancherlei Willkür in der Exegese und an seltsamen Widersprüchen in den Resultaten nicht mangelte:

---

[1]) Wuttigs Gedanke, das Verhältnis umzukehren (Das johanneische Evangelium und seine Abfassungszeit 1897), wird wenig Anklang finden, doch vgl. jetzt Gebhardt (Die Abfassungszeit des Johannesevangeliums, Leipzig 1906), der für das Joh.-Evg. auf die Jahre 60–66 kommt. S. auch Haußleiters Mitteilung in: Zwei apostolische Zeugen für das Johannesevangelium, S. 50.

was der eine für apostolisches Gut, hält der andere für jüngste Zutat und umgekehrt.[1])

Deshalb ist es mit Freude zu begrüßen, daß neuere Arbeiten — ich nenne nur die von Baldensperger[2]) und Wrede,[3]) sowie bedingterweise Zahns Einleitung — einen anderen Weg einschlagen. Es gilt, vorerst nicht nach der Person des Verfassers und nach der Geschichtlichkeit seines Berichtes zu fragen, sondern Zweck und Plan des Werkes zu erheben, wie er aus ihm selber sich ergibt und unter Heranziehung der ihm nächststehenden Literatur sich erhärten läßt. Unser Interesse am Problem des Evangeliums muß zurücktreten hinter der Feststellung des Interesses, das den Evangelisten leitete, die Frage nach der geschichtlichen Möglichkeit zurückgeschoben werden hinter die nach seiner geschichtlichen Wirklichkeit. Nur so ist ein klarer und leidlich unbefangener Eindruck zu gewinnen, und auf diesem rein geschichtlichen Boden läßt sich vielleicht auch eine gewisse, für eine ersprießliche Weiterarbeit geradezu nötige Einigung erzielen.

Es ist Baldenspergers Verdienst, auf diesen Weg als den methodisch allein richtigen hingewiesen und ihn als erster wieder beschritten zu haben. Das ist auch von denen, die seine Resultate ablehnen, anzuerkennen und ist von ihnen vielfach anerkannt worden. In derselben Richtung möchte die vorliegende Untersuchung die Arbeit am Johannesevangelium zu fördern suchen. Mir erscheint es desto wichtiger, heute wieder diesen Weg zu gehen und damit in mancher Hinsicht eigentlich von vorne anzufangen, als sich mir immer mehr die Beobachtung aufdrängt, daß die vom wirklichen exegetischen Verständnis des Evangeliums ausgehenden Arbeiten Luthardts u. a. samt ihren Resultaten von den

---

[1]) So Wendt, Das Johannesevangelium (Göttingen 1900) und Soltau in Z.N.T.W. 1901, S. 148 f.

[2]) Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums. Freiburg 1898.

[3]) Wrede, Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums. Tübingen 1903.

souverän „historisch" Verfahrenden unter den Neueren über Gebühr vernachlässigt werden.

Auf die Frage nach dem Zweck des Evangeliums sind wohl die beiden Antworten die am häufigsten gegebenen: es solle eine Ergänzung der synoptischen Erzählungen sein, oder aber: es wolle eine bestimmte Lehre von Christus übermitteln. Beiden Bestimmungen liegt eine richtige Beobachtung zugrunde, da der Verfasser die synoptischen Evangelien offenbar kennt,[1]) und die dort mehr vereinzelt auftretende Christusfrage hier immer und immer wieder verhandelt wird. Doch erklärt noch keine von beiden die Eigenart dieses Evangeliums. Man kann sie auch miteinander verbinden, dann wäre das Johannesevangelium eine Ergänzung der anderen nach Seite der Christuslehre. Damit würde das Verhältnis schon richtiger bezeichnet, doch muß man sich vor einseitigen und damit falschen Formulierungen hüten, wie die von Wetzel: „der synoptische Christus lehre Ethik, der johanneische Dogmatik." [2]) Allen diesen Bestimmungen ist eins eigentümlich. Sie haben im Grunde genommen die Ausführung des Evangeliums zum Gegenstand, unabhängig von seiner Zwecksetzung; sie fassen mehr von sich aus den vorliegenden Tatbestand ins Auge als den Standpunkt und die Absicht des Evangelisten. Sie sind zumeist geleitet von dem Wunsche, uns die Verschiedenheit der evangelischen Berichte zu erklären.

Dem gegenüber ist nun jene andere Betrachtungsweise in den Vordergrund getreten, die auf die zeitgeschichtliche Bedingtheit des Evangeliums größeres Gewicht legt und aus ihr Absicht und Art seiner Entstehung besser zu begreifen sucht. Das am Ende dieses Weges sich ergebende Resultat war, daß das Evangelium vor allem den Zweck habe, Anstöße, Angriffe und falsche Vor-

---

[1]) S. Weiß, Einleitung § 51, 4; Zahn Einl.[1] II, 498 ff.

[2]) Wetzel, Die geschichtliche Glaubwürdigkeit der im Evangelium Johannis enthaltenen Reden. N.K.Z. 1903.

stellungen, die Christus und das Christentum trafen, zu beseitigen durch Berichtigung und Widerlegung, ja durch Überwindung der Gegner. Bisher hatte man nur an eine ziemlich nebensächliche und allgemeine Berücksichtigung solcher Erscheinungen gedacht. An die Stelle der historischen und der dogmatischen trat nun die apologetische oder apologetisch-polemische Zweckbestimmung. Damit ist eine reiche Fülle von Anregungen für unsere Frage gegeben, so daß es wohl lohnt, in eine erneute Erörterung derselben einzutreten, zumal es für die Gesamtauffassung des Evangeliums nicht nur, sondern auch für die Beurteilung vieler Einzelheiten von großer Bedeutung ist, unter welchem Gesichtspunkt man dasselbe betrachtet.[1])

Um nun aber das Johannesevangelium bei solcher Untersuchung nicht in falscher Isolierung zu sehen, ist es nötig, vorweg sich zu erinnern, daß auch die Synoptiker nicht etwa berichten, um eben nur von Jesus zu erzählen[2].) Auch sie verfolgen eine bestimmte Absicht, die sie, jeder auf seine Art, und alle unter Verzicht auf Vollständigkeit zu erreichen suchen.[3]) Es gilt von ihnen cum grano salis, was Ewald von der Missionspredigt des Anfangs, übrigens auch mit Bezug auf die Evangelien sagt: sie waren Zeugnispredigt, nicht Tatsachen- oder Wort-Bericht.[4])

Neben dieser Gleichheit tritt nun aber doch weit stärker der Unterschied hervor. Vom Johannes-Evangelium gilt all das in einem ganz ungleich höheren Maße. Von ihm kann man nicht sagen, was v. Soden über Markus sagt: „daß Jesus Gottes Sohn sei, dies Bekenntnis zieht sich zwar durch das ganze Evan-

---

[1]) So macht Bald. (S. 162) darauf aufmerksam, daß der apologetische bis zu einem gewissen Grade auch den geschichtlichen Charakter des Werkes bedinge.

[2]) Richtiger Gesichtspunkt Wernles in „Altchristliche Apologetik im N. T." (Z.N.T.W. 1900, S. 64 f.).

[3]) So schon Weizsäcker in den Untersuchungen über die evangelische Geschichte 1864, S. 239 f.

[4]) Ewald, Hauptproblem der Evangelienfrage (Leipzig 1890) S. 16.

gelium hin, aber nirgend verrät sich die Tendenz, diese Thesis zu erweisen." [1]) Bei Johannes merkt man nicht nur auf Schritt und Tritt, wie er sich bemüht, diesen Beweis zu erbringen, sondern er hat das als seine Absicht auch deutlich kundgetan in seinem Schlußwort 20, 30. 31: *πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν, ἃ οὐκ ἔστι γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.*

Eine jede Erörterung über den Zweck (die Absicht oder Tendenz) des Evangeliums müßte meines Erachtens von dieser Angabe des Schriftstellers ausgehen, muß sich aber jedenfalls mit ihr auseinander setzen, wenn sie nicht in der Luft schweben soll. Wir wählen den ersten Weg und stellen sie in den Mittelpunkt der Untersuchung.

Diese Erklärung des Evangelisten zerfällt in fünf Teile, von denen aber nur die drei mittleren zunächst in Betracht kommen. In diesen sagt der Verfasser aus, daß sein Buch geschrieben sei zu dem Zweck, den Glauben bei den Lesern zu erwecken, daß Jesus sei der Christus und der Sohn Gottes. Was vorhergeht, dient zur näheren Kenntlichmachung der Art, des Inhaltes und Umfanges seines Buches, was nachfolgt, zur Aufweisung des Wertes, den die Erreichung des beabsichtigten Erfolges bei den Lesern für diese haben würde. Daß dies wirklich das Verhältnis der verschiedenen Stücke zueinander ist, zeigt die einfache Aufnahme des Hauptbegriffes *σημεῖα* mit *ταῦτα δέ* in V. 31, sowie die Wiederholung des *πιστεύειν* als einziger, entscheidender Bedingung für den Empfang des Lebens im letzten Gliede.[2])

Fassen wir dementsprechend das Zusammengehörige zusammen, so ergibt sich als unsere Aufgabe, des näheren zu erörtern:

---

[1]) von Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu (Berlin 1904), S. 22.

[2]) Vgl. noch unten S. 57 f., 105.

1. das Thema oder den Gegenstand des Evangeliums, d. h. das aus ihm zu gewinnende Verständnis des Satzes von Jesu, dem Christus und Sohne Gottes,
2. die Ausführung dieses Themas im Evangelium, und
3. die Wirkung, die sich der Evangelist von dieser Behandlung seines Gegenstandes versprach.

Wir würden aber in den zuvor gerügten Fehler vieler früherer Zweckbestimmungen zurück verfallen, nämlich zu sehr von unserem, zu wenig vom Standpunkte des Evangelisten aus zu urteilen, wenn wir nicht den Fingerzeig benutzten, den er uns mit seiner selbständigen Zielsetzung gibt, d. h. wenn wir nicht vorher sorgfältig zusammentrügen, was etwa sonst aus seinen eigenen, unmittelbaren Äußerungen zur Sache über ihn und sein Unternehmen sich erheben läßt. Und schließlich wäre unsere Untersuchung unvollständig, wenn wir nicht auf das durch unsere Wahl des Ausgangspunktes vom Evangelium gelöste, in der gesamten Überlieferung mit ihm aber unlösbar verbundene Kap. 21 wenigstens noch einen kurzen Blick fallen ließen.

B. Das Zeugenbewußtsein des Evangelisten.

Nach dem in der Einleitung aufgezeigten Gange der Untersuchung liegt uns zunächst ob zu erheben, was sich aus den eigenen, unmittelbaren Angaben des Evangelisten etwa noch über seine Absicht entnehmen läßt. Wir stellten sie vorläufig aus dem Schlußsatz des Evangeliums fest, der sich deutlich von dessen eigentlichem Körper als eine selbständige Zutat des Verfassers abhebt, wie es deren an unserem Evangelium mehrere gibt. Es liegt in der Natur der Sache, daß solche selbständigen Hinzufügungen, zumal wenn sie die Einleitung oder den Schluß des Ganzen bilden, den Zweck des Schreibers am besten erkennen lassen. Hier treten die Gesichtspunkte am klarsten heraus, unter denen er die Geschichte sah und schrieb. Sie haben wir also zunächst ins Auge zu fassen.

a) Die Bestimmung ihres Verhältnisses zum Evangelium leidet an einer eigentümlichen Schwierigkeit: sie sind ohne weiteres als Anfügungen an (bezw. Einfügungen in) die eigentliche Erzählung erkennbar und sind doch so eng an- und eingefügt, daß man sie nicht herausnehmen kann, ohne deren glatten Verlauf zu stören. Darauf ist es wohl zurückzuführen, daß man ihre Sonderstellung nicht genügend beachtet und für das Verständnis des Evangeliums nutzbar gemacht hat. Eine arge Verkennung des Tatbestandes bedeutet es aber, wenn Wrede meint, der Prolog, in dem der Evangelist redet, wirke doch eigentlich in Ausdruck und Gedanken ganz wie eine Rede Jesu im Evangelium.[1]) Das ist

[1]) A. a. O. S. 13.

vielmehr gerade das Eigentümliche am Prolog, daß er ganz aus Gedanken des Evangeliums zusammengesetzt ist, diese Gedanken des Evangeliums hier aber in einer dort nicht vorkommenden Formulierung, Verbindung und Ausdrucksweise auftreten.[1]) Natürlich mischen sich auch in der Form Gleichheit und Ungleichheit, denn es ist ja ein und derselbe Mann, der hier und im Evangelium redet. Gleichwohl läßt sich in jenen „speziell johanneischen" Stücken eine Reihe von Besonderheiten aufzeigen, zu denen es im eigentlichen Evangelium keine oder doch nur entferntere Parallelen gibt.

Die in Betracht kommenden Stücke sind nach allgemeiner Annahme neben dem Prolog und dem Schlußwort des Evangelisten noch 2, 21 ff.; 7, 39; 11, 51 f.; 12, 37—43; 19, 35—37, vielleicht auch 3, 16 ff. Wir werden Veranlassung haben, nicht nur 3, 16 ff. sondern auch den ersten Brief hier einzugliedern, 7, 39 aber einer anderen Reihe kleinerer Einzelbemerkungen zuzuweisen, die das ganze Evangelium durchziehen und daher enger in die Ausführung des Evangelisten (D) gehören;[2]) der Vers zeigt keine der formalen Eigentümlichkeiten der größeren Stücke, wenn er auch inhaltlich durchaus ihren Standpunkt erkennen läßt.

Auf zwei dieser Eigentümlichkeiten habe ich schon früher hingewiesen: der Gebrauch des ἐκεῖνος für den erhöhten Christus und die ganze Gruppe der mit dem Begriff der Wiedergeburt unmittelbar zusammenhängenden Ausdrücke finden sich nur in jenen speziell johanneischen Stücken. Ἐκεῖνος ist, wie sich zeigen wird, nicht nur 1, 18 sondern auch 19, 35 von dem Erhöhten zu verstehen, und letztere Stelle teilt für den speziellen Todesbericht mit dem Schlußwort 20, 31 die dort für das ganze Buch gegebene Zweckangabe: ἵνα πιστεύητε. Von der Wiedergeburt handeln im

---

[1]) Den Beweis für den ersten Teil dieses Satzes habe ich in meiner Schrift über den Prolog (Leipzig 1902) zu erbringen versucht; hier kommt der zweite in Betracht.

[2]) S. u. S. 89. ff.

Prolog V. 12 und 13: ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ οἳ οὐκ ἐκ . . . ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. Diese Verse haben ebenso wie 11, 52 mit 7, 39 die Bestimmung der Gotteskindschaft als für Jesu Lebenszeit noch in der Zukunft liegender, erst nach deren Abschluß sich verwirklichender gemeinsam (s. S. 86 Anm. 2); der Ausdruck τέκνα θεοῦ kehrt im Evangelium nur 11, 52, ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι überhaupt nicht wieder. An Stelle des letzteren finden wir im Evangelium sprachlich scheinbar bestimmtere, begrifflich aber weniger prägnante Formeln wie ἄνωθεν, ἐκ τοῦ πνεύματος γεννηθῆναι 3, 3. 8 oder ἐκ θεοῦ εἶναι 8, 47; vgl. 7, 17, die nur wieder die Einheitlichkeit des weiteren Vorstellungskreises hier und dort bestätigen. Gegensätzlich an dem Begriff der Wiedergeburt orientiert ist wahrscheinlich der des μονογενὴς υἱός, des einzig geborenen nicht erst wiedergeborenen τέκνον θεοῦ, der sofort 1, 14 eintritt, 1, 18 wiederholt wird und dann nur 3, 16. 18 nochmal vorkommt als erstes Moment, das für die Berechtigung spricht, 3, 16 ff. den speziell johanneischen Stücken zuzuzählen. Ein zweites liegt sogleich in dem Zusammenhang, in dem das Wort 3, 18 sich findet: μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ. So häufig πιστεύειν sonst im Evangelium ist, in der Verbindung mit ὄνομα steht es nur an drei Stellen: eben 3, 18, dann 1, 12 τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ und 2, 23 πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, wovon die beiden letzten unbestritten zum Sondergut gehören. Auch 20, 31 würde man hierher zu stellen haben: ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, wenn da das ἐν τῷ ὀνόματι zu πιστεύοντες und nicht vielmehr zu ζωὴν ἔχητε gezogen werden müßte. Da aber die Wortstellung diese letztere Beziehung fordert und das πιστεύοντες schon aus dem Vorhergehenden seine nähere Bestimmung hat, so liegt hier eher eine Parallele zu 1, 4 vor: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, wozu des weiteren aus dem Evangelium etwa noch 5, 26 und 17, 2 zu vergleichen wären.

Von besonderer Wichtigkeit ist nun, daß diese sämtlichen Eigentümlichkeiten zwischen den einzelnen speziell johanneischen Stücken am Evangelium auch im ersten Briefe sich finden, ja, daß zwischen ihm und jenen noch eine Reihe weiterer Berührungspunkte besteht, die zwischen ihm und dem eigentlichen Evangelium ebenso fehlen wie zwischen diesem und jenen.

Ἐκεῖνος für den Erhöhten ist im ersten Briefe recht eigentlich zu Hause, aus ihm stammt überhaupt unsere Bekanntschaft mit diesem Terminus I, 2, 6; 3, 3. 5. 7. 16; 4, 17. Die Zweckangabe *ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε* 19, 35 hat neben der erwähnten sachlichen (*ἵνα πιστεύητε* 20, 31) noch eine besondere formale Parallele im Eingang des Briefes: *ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε*, und dessen Endbestimmung I. 5, 13 weist wieder eine doppelte Verwandtschaft mit 1, 12 auf. Nicht nur kehrt hier, wie 1, 12; 2, 23; 3, 18, die Formel *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα* wieder (die sonst nur noch I, 3, 23, dativisch gewendet steht), sondern die beiden Stellen teilen auch eine eigenartige Konstruktionsgleichheit in dem Einschub zwischen dem Pronomen und seiner Partizipialapposition:

1, 12 *ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ.*

I, 5, 13 *ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.*

Die mit der Wiedergeburt in Zusammenhang stehenden, in der evangelischen Erzählung fehlenden Begriffe finden sich ebenfalls sämtlich im Briefe wieder: *τέκνα θεοῦ* I, 3, 1. 10; 5, 2, *ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι* I, 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1. 4. 18, *μονογενής* I, 4, 9. Die erste von diesen Stellen I, 3, 1 erinnert mit ihrem *ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν* sofort an 1, 12, während das *ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατὴρ ἵνα . . .* sein Gegenstück hat am Eingang von 3, 16: *οὕτως ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν*, neben dem wiederum die Schwesterperle aus

dem Brief keinerlei Erörterung bedarf, um ihre Zusammengehörigkeit deutlich zu machen: *ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ.* Diese Sendung des Sohnes erhält in I, 4, 2 ihre nähere Bestimmung als ein *ἐληλυθέναι ἐν σαρκί*, dem der, im Evangelium seiner Form nach einzigartige, Satz des Prologs 1, 14 entspricht: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*; und wenn es von dem Logos 1, 4 heißt *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*, so ist dazu aus dem Briefe I, 5, 11 zu vergleichen: *ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ὁ θεὸς ἡμῖν καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν.* Endlich besteht noch eine doppelte interessante Beziehung zwischen dem Prolog und I, 2, 8: *ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει.* Einmal ist die Verbindung *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν* nur noch 1, 9 zu finden, obwohl *τὸ φῶς* noch sechzehnmal im Evangelium steht und *ἀληθινός* auch mit anderen Selbstbezeichnungen Jesu verbunden wird, wie mit *ἄρτος* 6, 32 und *ἄμπελος* 15, 1. Dann aber steht unser Satz zweitens in engster Berührung mit dem 5. Verse des Prologs: *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.* Dem Präsens *φαίνει* steht 1, 5 das Präteritum *ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν* gegenüber, das dem *ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων* V. 4 entspricht, I, 2, 8 aber das Präsens *παράγεται ἡ σκοτία*, das sich an das *ὅ ἐστιν ἀληθές* des Hauptsatzes anschließt. Dort, 1, 5, geht der Verfasser von der geschichtlichen Person Jesu Christi aus, deren Bedeutung er ermißt, indem er ihr Fortbestehen und Fortwirken trotz und in der feindlichen Umgebung hervorhebt; hier, I, 2, 8, hat er es nur noch mit eben diesem Fortwirken zu tun, das er nun beschreibt als ein auch schon in das Lager der Finsternis siegreich vordringendes.[1]) Hier kommt also gerade der Gedanke

---

[1]) Das vollzieht sich nach Jesu Tod in der Ausbreitung des Heiles in der Welt, und diese wird erkennbar an dem, was vor Augen liegt, an der Bruderliebe I. 2, 7—11. In ihr erfüllt sich, was Jesus vorhergesagt und

zum Ausdruck, den man 1, 5 so oft vergeblich gesucht hat: das Scheinen des Lichtes in die Finsternis hinein. Dem I, 2, 8 gesetzten ἤδη entspräche 1, 5 ein ohne Störung des Sinnes einfügbares, weil schon implizite gegebenes, ἔτι. Dort wollte der Schriftsteller betonen, daß das Licht trotz aller Anfechtung noch da ist, hier will er aufzeigen, wie es schon Kraft hat, Frucht bringt und vorwärts dringt. Wir haben damit ein gutes Beispiel der engeren Verbindung zweier johanneischer Sätze unter sich und ihrer weiteren mit Redestücken des Evangeliums sowie für die Art, in der der Verfasser seine Gedanken nach dem jeweiligen Gesichtspunkte abwandelt.

Diese Fähigkeit und Geschicklichkeit des Verfassers, nach den gegebenen Verhältnissen und Gesichtspunkten seine Gedanken verschieden zu fassen und auszudrücken, ergibt naturgemäß eine Reihe von Unterschieden zwischen dem Evangelium, den Zutaten des Evangelisten und dem Briefe, die aber keineswegs dafür sprechen, daß man das Evangelium und den Brief verschiedenen Verfassern zuzuschreiben oder jene Zutaten vom Evangelium loszureißen, bezw. in diesem zwei verschiedene Hände zu unterscheiden hätte. Im Gegenteil. Gerade in diesen sorglosen aber wohl bedachten und feinsinnigen Verschiebungen liegt der schlagendste und, mit den bisher erörterten — meines Wissens hier zum erstenmal im Zusammenhang dargestellten — begrifflichen und sprachlichen Besonderheiten zusammengenommen, völlig ausreichende Beweis dafür, daß im Evangelium und im Brief, besonders aber in diesem und den übrigen „speziell johanneischen" Stücken derselbe Mann zu uns redet, daß man also beide Schriften zusammenzunehmen und

---

gefordert hat, die καινὴ ἐντολή 13, 34 f. I. 2, 7. Er hat dies von ihm neu gegebene Gebot der Liebe selbst erfüllt in der denkbar größten Liebestat (I. 2, 1—6; 15, 13), und nun zeigt sich an seiner Jünger, dieser gleichen Liebe (I. 2, 6; 13, 15; 15, 12—14), daß das Licht, das Heil Gestalt und Kraft in ihnen gewonnen hat, so daß das Gebot der Liebe als in ihm und in ihnen wahr, d. h. wirklich und offenbar geworden bezeichnet werden kann: ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν I. 2, 8.

die Beobachtungen an der einen aus den an der anderen gemachten zu ergänzen oder zu berichtigen nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet ist. Dies um so mehr als, wie wir gleich sehen werden, in beiden Schriften fast der gleiche Gegenstand behandelt und eine nahe verwandte Situation vorausgesetzt ist.[1]) Das Recht

[1]) Es ist hier nicht der Ort, längst und oft Gesagtes über das Verhältnis von Brief und Evangelium zu wiederholen; doch sei der Stand der Frage kurz angegeben. Eine Zusammenstellung der älteren Ansichten findet sich in Holtzmanns Einleitung[3] S. 476, das gesamte Material zur Beurteilung bieten die Aufsätze von Roos (Das Verhältnis zwischen dem Evangelium Johannis und den johanneischen Briefen. Studien aus Württemberg 1881, 186—209) und H. Holtzmann (Das Problem des ersten johanneischen Briefes in seinem Verhältnis zum Evangelium. Jb. pr. Th. 1881, 696 ff.; 1882, 128 ff. 316 ff. 460 ff.). Für die Identität der Verfasser entscheiden nicht nur Luthardt (Strack-Zöckler IV[2] 215 ff.), Weiß (Einleitung, 442 f.) und Zahn (Einleitung II, 572), sondern auch Bousset (Einleitung zur Apokalypse 1896 S. 50), Harnack (Chronologie I, 658 Anm. 2), Hilgenfeld (Einleitung 737 f.) und Jülicher (Einleitung[5] S. 212 ff.). Unklarheiten bleiben in der Stellungnahme von Weizsäcker (Apost. Zeitalter[2] 538 ff.) und H. Holtzmann (Einl.[3] 476), doch neigen beide mehr einer Trennung zu; Holtzmann gibt aber zu, daß „sich der Briefsteller 1, 1. 3. 5; 4, 14, wohl auch 2, 13. 14 mit dem Evangelisten als Augenzeugen der Erscheinung des Gottessohnes identifiziert" (H.K. IV[2] 238). Verschiedene Verfasser nehmen an: Schmiedel, (Religionsgesch. Volksbücher I, 12 S. 32 f.,) Wendt, von Soden, O. Holtzmann, Pfleiderer, Kreyenbühl. Wendt beschränkt (a. a. O. S. 160) die Bekanntschaft und Übereinstimmung des Briefes mit dem Evangelium auf die in diesem enthaltenen, der „apostolischen Quelle" entstammenden Redestücke. von Soden stellt (Urchristliche Literaturgeschichte 1905 S. 222 f.) die Briefe mit der Bearbeitung der Apokalypse zusammen als von der Hand des Presbyters Johannes herstammend, während wir das Evangelium einem kongenialen Schüler desselben zu verdanken hätten. Pfleiderer dagegen hält den Brief für jünger als das Evangelium und identifiziert seinen, dem Evangelisten nahestehenden Verfasser mit dem des Nachtrags in Kap. 21 (Urchristentum[2] II 390. 440). Er gibt aber selber zu, daß „keine der Eigentümlichkeiten des Briefes so tiefgreifender Art ist, daß sie als zwingender Beweisgrund für die Verschiedenheit seines Verfassers vom Evangelisten gelten könnte" (ebenda S. 448). Gegen diese Aufstellungen entscheidet meines Erachtens, daß es nicht gelingen dürfte, derartig enge Beziehungen, wie ich sie oben aufgezeigt habe, zwischen dem Brief einerseits und den Reden des Evangeliums, der Apokalypse oder Kap. 21 andrerseits nachzuweisen. Außerdem spricht gegen alle Versuche, den Brief vom Evangelium zu trennen, daß dann sofort die Stellung des Briefes eine völlig unsichere wird; ein jeder von den Kritikern verteilt seine Beziehungen anders. Denn O. Holtzmann

dieser Betrachtung und Behandlung der Sache erweist abschließend ein Vergleich der beiden noch übrigen und zugleich wichtigsten Abschnitte: der Schluß- und Eingangssätze des Evangeliums und des Briefes.

Stellen wir zunächst neben den Schluß des Evangeliums die abschließende Bemerkung des Briefschreibers: *ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* I. 5, 13, so tritt die Art ihres Verhältnisses zueinander sofort in helles Licht. Gemeinsam ist beiden Stellen als Grund- und Endbegriff das auf Grund des Glaubens an den Sohn Gottes zu gewinnende (ewige) Leben, doch ist es im Evangelium mit dem Glauben mehr als Ziel, im Briefe dagegen als schon vorhanden, und das Bewußtsein um diesen Besitz als Ziel gesetzt. Dieser Unterschied ist nicht als theologische Differenz anzusprechen, er liegt vielmehr deutlich begründet in der verschiedenen Situation des Schreibers und der Empfänger. Der Brief zeigt im ganzen doch noch bedeutend stärker esoterischen Charakter als das Evangelium, wie ja denn auch in diesem das *ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* gegenüber dem *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* des Briefes die für das Christentum grundlegende, dasselbe von allen anderen Religionsgemeinschaften unterscheidende und von ihm gegen andere zu verfechtende These schärfer hervortreten läßt. Diese erhält dadurch noch eine besondere Färbung, daß hier *ὁ Χριστός* voransteht, das dort überhaupt fehlt.[1]) Daneben bringt das *ἔγραψα*

---

sieht, wie um den Reigen zu schließen, in dem Briefe „ein Bild von der Praxis des Christentums, welche die pseudojohanneische Epoche der kleinasiatischen Kirche schließlich hervorgebracht hat", eine Spiegelung derjenigen „christlichen Gesamtanschauung, die man später dem durch Verschmelzung des Apokalyptikers mit dem Johannes-Evangelisten entstandenen neuen Zebedaiden Johannes zuschrieb" (Joh.-Evg. 1887 S. 169. 170). Kreyenbühl endlich findet bei dem antignostischen Briefschreiber die heftigste Bekämpfung des gnostischen Evangelisten (Evangelium der Wahrheit I, S. 140 ff.; s. u. S. 85 Anm. 2).

[1]) S. u. S. 28 f.

im Briefe gegenüber dem γέγραπται des Evangeliums trefflich die unmittelbarere persönliche Anteilnahme des Verfassers an seinem Brief und seinen Lesern zum Ausdruck (vgl. I. 2, 12—14). Das alles weist darauf hin, daß beide Stellen nicht von zwei verschiedenen Leuten herrühren, sondern von einem Manne, der nicht in Manier, sondern mit feinster Überlegung schrieb. Man braucht nur 21, 24. 25 neben 19, 35; 20, 30. 31; I. 5, 13 zu halten, um zu sehen, daß diese gegen jenes zusammengehören, daß hier der Meister redet und dort der Schüler.[1])

Zu den Schlußformeln gesellen sich die Anfänge, der Eingang des Briefes I. 1, 1—4 und der Prolog des Evangeliums 1, 1—14. Auch hier besteht die allerengste Verwandtschaft.[2]) Sie gehen beide von demselben Punkte aus, dem uranfänglichen Sein des Subjektes, von dem sie handeln. Dieses führt in beiden Schriften und innerhalb derselben wieder nur in diesen Abschnitten den Namen ὁ λόγος (τῆς ζωῆς).[3]) Die Verknüpfung dieses Begriffes mit dem des Lebens findet sich gleichfalls in beiden, und die Identifizierung des Subjektes mit der geschichtlichen Person Jesu Christi ist hier und dort gleich unvermittelt vollzogen 1, 17; I. 1, 3. Auch die entscheidenden Aussagen decken sich: ὁ λόγος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν καὶ σάρξ ἐγένετο (1, 2 u. 14, 1) und: ἡ ζωὴ ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν (I. 1, 2). Trotzdem kommt das in beiden Fällen auf die Person Jesu Christi gerichtete Interesse des Verfassers nun doch in verschiedener Weise zum Ausdruck.

---

[1]) Jülicher nennt 21, 25 eine „stark vergröberte Wiederholung von 20, 30" (Einl.[5] S. 352).

[2]) Holtzmann nennt (Jb. pr. Th. 1881, 706) den „Prolog des Briefes nach dem des Evangeliums gebildet." Umgekehrt meint Hilgenfeld (Z. w. Th. 1904 S. 55): „Erkennt man nicht schon im Eingang des 1. Johannesbriefes die Grundgedanken zum Prolog des Evangeliums?" Vgl. Meyer, Prolog, S. 5. 20—22.

[3]) Nur von des λόγος bezw. der ζωή vorzeitlichem Dasein findet sich auch die Formel εἶναι πρὸς τὸν θεόν, τὸν πατέρα 1, 1 und I. 1, 2.

Im Eingang des Briefes fällt nämlich alles Gewicht auf die Feststellung, daß es sich um eine reale menschliche Erscheinung handelt: dem einen Hinweis ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς steht die vierfache Beteuerung handgreiflicher, sinnenfälliger Wahrnehmung gegenüber (V. 1), und dem in den Relativsatz geschobenen ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα die doppelte Betonung der sicht- und hörbaren Erscheinung des Lebens (V. 2. u. 3). Umgekehrt wird im Prolog des Evangeliums von dem Menschen Jesus Christus, der auch hier ὁ λόγος heißt, in ebenso nachdrucksvoller Weise behauptet, daß er ἐν ἀρχῇ, πρὸς τὸν θεὸν und θεός gewesen sei (V. 1). Der zweite Vers wiederholt dann noch einmal das Wesentliche dieser Aussage, und der vierzehnte fügt dem, nun aber ebenfalls in zugespitzter Formulierung, eben jene Behauptung des Briefes hinzu: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.

Es liegen also beide Male dieselben zwei christologischen Gedankenreihen vor, die, sagen wir kurz, pneumatologische und die antidoketische. Nur steht im Briefe diese, im Evangelium aber jene im Vordergrunde, und es ist dort die pneumatologische Nebenströmung nur schwach, dagegen hier die antidoketische ziemlich stark vertreten. Das veranlaßt zu Schlüssen, auf die wir noch mehrfach zu sprechen kommen werden, und zwingt uns, wenn wir den Gegenstand des Evangeliums erörtern, zugleich den Anlaß ins Auge zu fassen, der zur Wahl dieses Themas bezw. zu der vorliegenden Art seiner Formulierung und Behandlung geführt haben mag.

b) Vorher haben wir nun, nachdem das johanneische Sondergut im Brief und am Evangelium als der Umfang der Quellen abgegrenzt ist, auf die wir uns stützen können, noch die Stellen besonders abzuhören, in denen der Schriftsteller ausdrückliche Angaben über sich und sein Beginnen macht. Es sind das außer den schon besprochenen Schlußsätzen (20, 31; I. 5, 13) aus dem Evangelium noch 19, 35 und der Eingang des Briefes. Hier handelt es sich zuerst um die stark persönliche Färbung, die be-

sonders den beiden letztgenannten Stellen eignet, in denen der Verfasser sich mit dem: ἵνα καὶ ὑμεῖς den Lesern gegenüberstellt und zugleich seine Tätigkeit, die er in den Schlußformeln einfach als ein γράφειν bezeichnete, nun in bedeutsamer Weise als ein μαρτυρεῖν kennzeichnet, für das ihm seine Teilnahme an dem Berichteten, sein ἑωρακέναι offenbar von großer Wichtigkeit ist. Daraus ergibt sich zweierlei: einmal, daß der Verfasser — sei es nun auf Grund tatsächlicher Berechtigung dazu, sei es nur seiner Fiktion gemäß — den Anspruch erhebt, in anderer Weise als das Publikum, das er sich vorstellt, Kunde zu haben von dem irdischen Leben Jesu Christi. Und andrerseits erhellt nun auch die Art dieses Anspruches klarer als bei zusammenhangloser Betrachtung der einzelnen Stellen. Es zeigt sich so, daß es doch wohl kein glücklicher Griff war, wenn man in 19, 35 zwischen dem Augenzeugen und dem die Wahrhaftigkeit desselben bestätigenden Evangelisten unterscheiden wollte. Trennt man hier den Augenzeugen vom Evangelisten, hält aber diesen zugleich für den Schreiber des Briefes, so bekommt man als Verfasser von Brief und Evangelium einen Mann, der, gleich dem Zeugen in 19, 35, Anspruch auf Autopsie erhebt. Denn daß er das im Eingang des Briefes tut, sollte man doch füglich nicht bestreiten.[1])

Als Grund der Scheidung in 19, 35 wird angegeben, der Evangelist werde doch nicht die Waffe vom Unwert eigenen Zeugnisses (5, 31; 8, 13) gegen sich selbst gekehrt wissen wollen, er fasse ja vielmehr 1, 14. 16 sich selbst mit seinen Lesern in der ersten Person Pluralis zusammen, denn es könne doch das ἡμεῖς V. 16 nichts anderes bedeuten als in V. 14.[2]) Dabei ist aber

[1]) Das räumt selbst Holtzmann ein H.K. IV² 238. 239. 241, wenn er's auch alsbald wieder einschränkt. v. Soden versucht es nochmal mit geistiger Umdeutung (a. a. O. S. 191), und ihm hat sich jetzt noch Clemen angeschlossen (Z.N.T.W. 1905 S. 279 ff.), der aber zugibt, daß dem αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν gegenüber seine Deutung versagt (281). Die von ihm gemachten Einwände erledigen sich durch das Folgende.

[2]) Holtzmann, ebenda S. 229.

die Erweiterung des in Betracht kommenden Kreises durch das πάντες V. 16 unbeachtet geblieben, und neben 8, 13 steht die umgekehrte Versicherung Jesu 8, 14. Es ist auch nicht einmal ausgemacht, ob das ἡμεῖς πάντες 1, 16 die Gesamtheit der Gläubigen umfaßt. Jedenfalls läßt sich so nicht die klare Unterscheidung aus der Welt schaffen, die 19, 35 und I. 1, 3 durch das ἵνα καὶ ὑμεῖς gegeben ist. Das gelingt auch nicht durch die Berufung auf das „Hinüberschwanken des Begriffs der apostolischen in den der allgemein christlichen Erfahrung", das aus I. 4, 16 καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ ϑεὸς ἐν ἡμῖν sich ergeben soll.[1]) Das klingt allerdings gleichlautend mit Stellen wie 6, 69, unterscheidet sich aber doch deutlich davon durch die Verschiedenheit des Objektes, so daß man von einer Übertragung spezifisch-apostolischer (= Jünger-) Erfahrung auf die Empfänger des Briefes jedenfalls nicht reden kann. Den einen wie den anderen kommt das ἐγνωκέναι — εἰδέναι, das πιστεύειν und ζωὴν ἔχειν zu — der Unterschied liegt auf anderem Gebiete.

Zweierlei kommt in Betracht. Einmal die Aufgabe des μαρτυρεῖν,[2]) sodann ihre Vorbedingung. Jene Aufgabe hat Jesus seinen Jüngern aufgetragen am letzten Abend 15, 26 f.: καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἐστέ. Wie hier, so ist das Recht zum Zeugnis von Christo in der gesamten Vorstellung des Evangelisten gebunden an das persönliche Erleben seiner geschichtlichen Erscheinung.[3]) Wie die 15, 27 betonte Gemeinsamkeit des Lebens mit Jesu auch in dem ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν 1, 14 zum Ausdruck kommt, hat Godet treffend ausgeführt;[4]) das ἐϑεασάμεϑα weist uns weiter.

---

[1]) Ebenda S. 241.
[2]) vgl. Haußleiter a. a. O. S. 1 ff.
[3]) Ebenso 1. Petr. 1, 8; 1. Kor. 9, 1; Akt. 1, 21 ff.; vgl. S. 23, Anm. 1.
[4]) Kommentar³, S. 47.

Das „Sehen“ ist der eigentlich johanneische Ausdruck für eine solche persönliche Erfahrung, es wird daher mehrfach als Grundlage des Zeugnisses angegeben, einmal mit dem Hören verbunden: *ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος, ὃ ἑώρακε καὶ ἤκουσε, τοῦτο μαρτυρεῖ* 3, 32. Durch den Zusatz *καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει* steht dieser Stelle am nächsten 3, 11, wo die Bestimmung des *ἡμεῖς* immer noch Schwierigkeiten macht, das Merkmal der Zeugenschaft aber ebenso bezeichnet wird: *ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν;* ebenso 19, 35 *ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν.* Ein besonderes Interesse bietet dann noch 1, 34, wo der Täufer von seinem Anteil an der Taufe Jesu berichtet: *κἀγὼ ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Auffallend ist da die prägnante Verwendung des *ἑώρακα.* Der Täufer hat gesehen, nämlich daß die Taube herabfuhr, und bezeugt nun, daß Jesus der Sohn Gottes sei. So wird man denn auch I. 4, 14 zu fassen haben: *καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν, ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου.* Nimmt man auch hier das *τεθεάμεθα* prägnant und versteht es, wie der Gegensatz zu V. 12 und die Erinnerung an 1, 14 nahelegen, von der irdischen Gemeinschaft mit Jesus, so hat das den Vorzug, daß in Übereinstimmung mit allen anderen Stellen auch hier eben darauf das Zeugnis (V. 14) und die Glaubensforderung (V. 15) gegründet sind: dieser Jesus ist der Sohn, vom Vater gesandt als Heiland der Welt. Dafür entscheidet auch der Sprachgebrauch.

Was es mit diesem „Sehen“ im einzelnen auf sich hat, ob es mehr mit den Augen oder mit dem Glauben geschehend gedacht ist, darf man nämlich nicht entscheiden wollen durch die übliche Berufung auf I. 3, 6: *πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτόν.* Es könnte hier gar nicht *οὐ τεθέαται* heißen, das dagegen I. 4, 12: *θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται* mit vollem Rechte steht. Wohl bezeichnet in der Parallele 1, 18 das *ἑώρακεν* seiner Grundbedeutung nach, wie hier *τεθεᾶσθαι*, das äußere leibliche Sehen,

dagegen kommt dieses nicht wie ἑωρακέναι (I. 3, 6) in übertragener Bedeutung vor. Θεᾶσθαι findet sich bei Johannes nur vom wirklichen, leiblichen Sehen. 1, 32 sieht der Täufer den Geist καταβαῖνον ὡς περιστερὰν, 1, 38 sieht Jesus, sich umwendend, die ihm folgenden Jünger, 6, 5 die zuströmende Menge, 4, 35 sehen die Jünger das zur Ernte weiße Feld, 11, 45 die Juden die Auferweckung des Lazarus, 1, 14 die Jünger die, nach 2, 11 eben in solchen Taten sich offenbarende Herrlichkeit Jesu, I. 1, 1 der Briefschreiber und seine Genossen etwas, das sie auch mit ihren Händen betasteten. Mit dieser Angabe ist das ἐθεασάμεθα hier besonders eng verbunden — nur sie sind gemeinsam von einem Relativ abhängig — und es ist noch dazu Wiederaufnahme des unmittelbar davorstehenden ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν. Man wird also darauf verzichten müssen, das bestimmte ἐθεασάμεθα 1, 14; I. 1, 1 und τεθεάμεθα I. 4, 14 zu übersehen oder umzudeuten, ist vielmehr gezwungen, auch das im Mittelpunkte stehende ἡ ζωὴ ἐφανερώθη καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν[1]) genau vom wirklichen „Sehen" zu nehmen und anzuerkennen, daß der Briefschreiber tatsächlich den Anspruch erhebt, ein Augenzeuge des Lebens Jesu zu sein. Hält man nun aber daran fest, was hier stets von neuem sich erhärtet, daß der Evangelist mit dem Briefschreiber identisch ist und somit nach dem eben Ausgeführten ein Augenzeuge sein will, so ist die in 19, 35 den Zeugen und den Evangelisten unterscheidende Auslegung in der Tat unhaltbar, da sich dann ein Augenzeuge auf den anderen beriefe.

Wollte man aber selbst hiervon absehn, so bliebe immer noch unklar, was denn nun eigentlich gemeint sein soll. Es hätte dann der Schreiber neben den objektiven Bericht: der Augenzeuge hat es bezeugt, sein subjektives Urteil gesetzt: und sein Zeugnis ist wahrhaftig; und daran soll er den Satz geschlossen haben: und

---

[1]) Vgl. 19, 35 ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν.

auch jener weiß, daß er Wahres redet. Ja! wenn λέγω statt λέγει stünde, dann hätte jene Erklärung Recht und Sinn; aber was sollen wir mit der Versicherung, daß jener sich bewußt sei die Wahrheit zu reden, oder eigentlich doch: geredet zu haben? Denn der Tempuswechsel von μεμαρτύρηκεν zu λέγει bereitet neue Schwierigkeiten, wenn mit beidem dasselbe Zeugnis gemeint ist.

Holtzmann erklärt, es werde hier „ausnahmsweise das Zeugnis eines dritten angerufen, welcher aber zugleich in der Lage erscheint, sein in der Vergangenheit abgelegtes Zeugnis noch jetzt, vielleicht als Verklärter, wie 1, 15 der Täufer, aufrecht zu erhalten."[1]) Damit ist das Problem gerade noch einmal umschrieben, aber nicht gelöst, eher durch Hereinziehung des Täufers verdunkelt. Denn es handelt sich eben nicht um ein, wie des Täufers, in der Gegenwart fortlebendes Zeugnis, sondern um das gegenwärtige Bewußtsein des Zeugen um sein bei Lebzeiten gegebenes Zeugnis; dazu aber paßt das λέγει ganz und gar nicht. Und was hilft dem Leser denn überhaupt dieses Bewußtsein des Fernen oder Verklärten?

Es führt aber auch noch nicht zu einem vollen Verständnis der Stelle, wenn man den Zeugen mit dem Schreiber gleichsetzt und ihn nun, von sich in der dritten Person redend, auf sein eigen Selbstbewußtsein sich berufen läßt. Abgesehen von der so entstehenden schweren Tautologie wäre es doch unerträglich hart, wenn er mit κἀκεῖνος auf sich selbst zurückwiese, während ein einfaches καὶ οἶδεν (= und er ist völlig gewiß, die Wahrheit zu reden) als Steigerung des: sein Zeugnis ist wahrhaftig, der Form nach recht gut möglich, dem Sinne nach wohl verständlich wäre. So aber hat man beim einfachen Lesen oder Hören ganz entschieden den Eindruck, daß hier eine neue Person eingeführt werden soll.

---

[1]) H.C. IV, 219.

Eben von hier aus ergibt sich nun aber auch der meines Erachtens einzige Weg zur Lösung, wenn man sich nämlich entschließt, mit Zahn[1]) und Haußleiter[2]) das ἐκεῖνος auf den erhöhten Christus zu beziehen. Diese Deutung gewinnt durch das hier aufgezeigte besondere Verwandtschaftsverhältnis der speziell johanneischen Stücke ganz beträchtlich an Wahrscheinlichkeit, denn auch dieses ἐκεῖνος als Bezeichnung des Erhöhten ist, wie wir sahen, gerade ihnen eigentümlich. Im ersten Briefe steht es so I. 2, 6; 3, 3. 5; 3, 7. 16; 4, 17, und außerhalb desselben, wenn überhaupt, nur noch 1, 18 und 19, 35. In 1, 18 halte ich diese Bedeutung für gesichert. Denn einmal weist das ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός eben auf den Erhöhten hin,[3]) während es andrerseits als Zwischensatz nicht schwer genug ist, die Wiederaufnahme des unmittelbar davor erst genannten Subjektes durch das auffällige ἐκεῖνος zu veranlassen.

Darf man demnach diese Erklärung auch an unserer Stelle für wahrscheinlich halten, so wird man um so eher bereit sein sie anzunehmen, als bei ihr nun tatsächlich die sonst vorhandenen sachlichen Schwierigkeiten wegfallen. Auch der Tempuswechsel wird nun verständlich, indem so der zeugende und gegenwärtig redende Schreiber des Evangeliums dieses sein ganzes gegenwärtiges Zeugnis durch Berufung auf den Herrn als ein wahres kennzeichnet (ἀληθῆ λέγει), dagegen von seinem (schon früher und) soeben wieder abgelegten Sonderzeugnis über die Hergänge bei der Kreuzigung Jesu im Präteritum redet. Seiner Beteuerung der Wahrheit dieses seines Einzelzeugnisses tritt damit die Bestätigung seiner Glaubwürdigkeit im ganzen durch den Herrn bekräftigend zur Seite, und diese Berufung auf dessen Urteil enthält zugleich

---

[1]) Einleitung II, 473 ff.

[2]) A. a. O. S. 25 ff.

[3]) Der Zusammenhang schließt die Beziehung auf die Seinsweise des Präexistenten, der Ausdruck εἰς τὸν κόλπον die auf die irdische Lebenszeit des Sohnes aus, so daß das an sich zeitlose part. praes. hier wirkliche Gegenwartsbedeutung erhält. Vgl. Prolog. S. 87 ff.

etwas wie einen Eid, wodurch das Ganze eine wirksame Steigerung und einen überzeugenden Abschluß bekommt. Will demnach der Evangelist der Augenzeuge sein, so verliert schließlich auch der erste Teil des Satzes: ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, den man sonst umgekehrt erwartete, sein scheinbar befremdliches Aussehen: der Evangelist will auch der Augenzeuge sein, von dem schon V. 26 die Rede war, der einzige, der überhaupt in Frage kommt: der Jünger, den Jesus lieb hatte.

Er beansprucht also nicht mehr und nicht weniger als das Recht, auf Grund seiner persönlichen Teilnahme am Leben (1, 14; 2, 11; 20, 31; I. 1, 1) und Sterben (19, 35) Jesu einen glaubwürdigen und Glauben weckenden Bericht über diesen zu erstatten, ja er behauptet, eben einen solchen erstattet zu haben. Noch mehr. Ist er, nach seiner Behauptung, der Jünger, den Jesus lieb hatte, so will er auch teilgenommen haben an jenem letzten Abend vor der Gefangennahme, will also teil haben an dem Auftrag des Zeugnisses, den Jesus damals den Seinen gegeben (15, 27), und an dem Gebetssegen, der auf dessen Ausrichtung ruht (17, 20), d. h. er leitet das Recht zu seinem Auftreten unmittelbar vom Herren selber ab und vereinigt damit auf sich mit Bewußtsein sämtliche Momente, die nach seinen sonstigen Ausführungen eine Aussage zum Zeugnis, einen Menschen zum Zeugen machen. Sie sind am besten zusammengefaßt bei Haußleiter, der nach einer sorgfältigen und feinsinnigen Untersuchung zu folgendem Resultat kommt: „Zeugnis ist eine Aussage der Wissenden, die das, was sie gesehen und gehört haben, im Auftrage dessen, der sie sendet, kund geben, damit man ihnen glaube.“ [1])

Wir reden also mit Recht von einem bewußten Zeugniszweck des Evangelisten.

Aus der bisherigen Erörterung ergibt sich:

---

[1]) A. a. O. S. 4, vgl. Cremer, Wörterbuch [7] S. 605, Holtzmann und Weiß in den Kommentaren zu 1, 7. Zahn, Einl. II, 480.

1. Es besteht, sachlich und sprachlich, ein deutlicher Sonderzusammenhang zwischen den speziell johanneischen Stücken: Prolog, 2, 21 ff.; 3, 16 ff.; [7, 39]; 11, 51 f.; (12, 37—43); 19, 35—37; 20, 30 f. und dem ersten Brief.

2. Dieser Zusammenhang weist auf einen Mann als Verfasser dieser Stücke, damit des Briefes und des Evangeliums, und berechtigt somit, bei der Frage nach seinem Zwecke gerade von ihnen auszugehen.

3. Der Verfasser erhebt in ihnen den Anspruch, als Augenzeuge des Lebens und Sterbens Jesu Christi zu berichten zum Zweck des Glaubens.

4. Dieser Glaube erscheint zunächst als nach zwei Seiten hin entfaltet in der Betonung der Göttlichkeit Jesu und der wahren Menschlichkeit Christi.

Von der Bedeutung dieser Position hat der folgende Abschnitt zu handeln.

C. Gegenstand und Anlaß des Zeugnisses.

Die bisher besprochene Zeugnisabsicht des Evangelisten ist nach seiner Angabe darauf gerichtet, den Glauben zu erwecken, daß Jesus der Christus und Sohn Gottes sei. Dieser Inhalt des bezweckten Glaubens konnte bisher nur ganz allgemein umschrieben werden. Wir fragen also weiter nach dem Gegenstand des evangelischen Zeugnisses von Jesu und nach seinem Anlaß.[1]) Denn das ist heute fast allgemein anerkannt, daß die christologische Aussage — nicht Anschauung — des Evangelisten durch bestimmte gegensätzliche Erscheinungen bedingt sei, während Richtung und Maß seiner Gegnerschaft umstritten sind. Die gar zu schnelle Einmischung der Frage nach der Identität dieser Gegner mit irgend einer bekannten Häretikergruppe verleitet dabei nur gar zu leicht, von einer noch nicht bewiesenen Annahme aus künstlich oder gewaltsam einzelne Beweismomente für eben diese im Evangelium zu suchen und zu finden. Man wird sich an die großen, deutlich erkennbaren Linien halten müssen.

Aus der Betrachtung der Schluß- und Eingangsformeln hatte sich uns vorläufig ein doppelter christologischer Gesichtspunkt ergeben. Wir sahen, daß im Prolog des Evangeliums, der die Göttlichkeit Jesu Christi so entschieden verficht, doch auch der Gegensatz gegen eine doketische Anschauung, und zwar ziemlich kräftig, durchklang in dem: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* 1, 14. Es gehört nun freilich zu den häufigsten Behauptungen, daß dieser

[1]) Siehe oben S. 16.

Ton nicht wieder im Evangelium selbst anklinge, aber das ist schwerlich richtig. Es ist sogar von vornherein unwahrscheinlich, wenn anders es richtig ist, daß der Prolog nicht zusammenhangslos vor dem Evangelium steht, daß in ihm die ureigenste Anschauung des Evangelisten sich kundtut, und daß der Evangelist auf die Gestaltung seines Stoffes im ganzen Buche einen gewissen individuellen Einfluß ausgeübt hat. Jene Behauptung läßt sich aber auch als unrichtig beweisen. Zahn hat schon eine ganze Reihe von einzelnen Zügen aufgezählt, die Jesum gerade in unserem Evangelium und über die anderen hinaus als echt menschlich dargestellt erscheinen lassen,[1]) und sicherlich nehmen dabei die Feststellung seines wirklichen Todes 19, 33 ff. und der Tatsache des leeren Grabes 20, 1—13, d. h. seiner leiblichen Auferstehung, mit die erste Stelle ein.

Aber wir brauchen diese Einzelheiten nicht von neuem zu erörtern, sie würden, für sich allein genommen, das Urteil schwerlich umstoßen, daß der Gegensatz zum Doketismus einen „größeren Einfluß auf die Gestaltung der Erzählung im ganzen nicht geübt habe.“ [2]) Anders freilich, wenn sich erweisen ließe, daß die gesamte christologische Aussage des Verfassers diesen Gegensatz mit enthält. Und das ist der Fall. Die letzte, entscheidende und umfassendste Selbstaussage Jesu lautet 16, 28: *ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα*, d. h., um es gleich dogmatisch auszudrücken, angesichts des ihm unmittelbar bevorstehenden Todes erklärt der Mensch Jesus sich für identisch mit dem präexistenten und postexistenten Christus. Das aber ist recht eigentlich die bündigste Widerlegung jener Ansicht, die Jesum von Christo trennen will, und ist zugleich in der ersten Hälfte deutlich eine Parallele zu den im Prolog V. 1—2 und V. 14 zum Ausdruck gekommenen Gedanken. Jesus, der sich selbst einen Menschen nennt

[1]) Einl. II, 541 f.

[2]) Wrede a. a. O. S. 60.

8, 40, sagt in demselben Streitgespräche: *πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμί* (V. 59).

Das sind überhaupt die Höhepunkte dieser großen Streit- und Zeugnisreden Jesu, wenn er den Gegnern, die ihm das Recht streitig machen, Gott in besonderem Sinne seinen Vater zu nennen, neben seinem Sohnesverhalten sein ewiges Sohnesverhältnis entgegenhält. Er ist ein und derselbe vor, während und nach seiner irdischen Lebenszeit. Er war *παρὰ τῷ πατρὶ* 8, 38, *ἐν τῷ οὐρανῷ* (3, 13 vgl. 6, 62), war dementsprechend dann auf Erden *ὁ ὢν ἐκ* (8, 36), *παρὰ* (6, 46), *ἀπὸ τοῦ θεοῦ* (13, 3), *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*, der von dort Ausgegangene (16, 27 f.; 8, 38), Herabgekommene (6, 38. 41. 51. 58), war damals wie vorher in steter Beziehung zu Gott (*πρὸς τὸν θεόν* 1, 1), und ist das nun erst recht, nachdem er dahin zurückgekehrt (14, 12; 16, 10. 16; 20, 17; vgl. 13, 3), wo er zuvor gewesen (6, 62), ist nun in engerer Weise *παρὰ τῷ πατρί* (Kap. 17), ist der *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* (1, 18).

Durch diesen am meisten dem Johannes-Evangelium eigentümlichen Gedankenkreis ist die Identität des ewigen Christus und des Menschen Jesus völlig sichergestellt. Das Gottesverhältnis des letzteren ist das des ersteren, ist darum mutatis mutandis *δόξα* trotz aller sarkischen Einkleidung und Abstriche; und die aus dieser Menschheit Jesu sich ergebenden Erfahrungen und Erlebnisse bis hin zum Tod, sind eben darum wirkliche Erlebnisse des Christus. Diese unmittelbare Ineinsfassung von Gott und Mensch, Ewigkeit und Zeit, Macht und Niedrigkeit, bildet den Gipfelpunkt des Selbstbewußtseins und Selbstzeugnisses Jesu wie des Zeugnisses des Evangelisten und des Namens „Sohn Gottes“. Hier bleibt keine Möglichkeit, den Menschen Jesus von Gott und seinem Christus irgend zu trennen.

Die Betonung dieser Seite der Sache wird bei solcher Beziehung auf doketische Irrlehren jedenfalls besser verständlich als aus dem Gegensatz gegen den messianischen Anspruch der Johannes-

jünger für ihren Meister, über den wir nichts Rechtes wissen, und der hier überboten werden sollte. Sie wird auch nicht genügend erklärt durch den Wunsch des Evangelisten, Jesum als erhaben darzustellen über die Angriffe der Juden; seine Abwehr gegen diese war von anderer Art (s. u. S. 68 ff., 77 ff.). Gleichwohl bleibt zu beachten, daß diese Gegner nirgend genannt sind; und wenn man auch zugeben wird, daß man das im Evangelium schwerlich erwarten kann, so bleibt doch wichtig, daß ihre Lehre auch nirgend selbständig zur Diskussion steht. Es sind die an die Juden gerichteten Reden Jesu, in denen die Züge sich zeigen, die geeignet sind, doketischen Vorstellungen entgegenzuwirken. Das veranlaßt doch dazu, das Maß der Berücksichtigung, das jenen Leuten im Evangelium zu teil wird, mehr dahin zu bestimmen, daß sie absichtlich, aber doch nur nebenher mit getroffen werden, als daß das Evangelium etwa geradezu in polemischer Absicht gegen sie gerichtet wäre.

Der Gegner, den das Evangelium nennt, ist das Judentum, das Jesum verworfen hat und dauernd verwirft (1, 11; 12, 37). Die ständige Bezeichnung der Gegner Jesu als *οἱ Ἰουδαῖοι* wird am ehesten verständlich, wenn man sich vor Augen hält, daß in der Tat nicht nur die eigentlichen Feinde Jesu im offiziellen Israel seiner Zeit zu suchen sind, sondern daß auch, und besonders in Klein-Asien, vorher und nachher unter den Feinden des Christentums die Juden eine führende Rolle gespielt haben.[1] Der für uns in Betracht kommende Streitsatz der Juden wird zu Jesu wie zu des Evangelisten Zeit gleich gelautet haben, kurz und bündig: Jesus von Nazareth ist nicht der Messias, d. h. der von Gott zur Ausrichtung seines Werkes Erwählte und Gesandte. Das aber ist die Verneinung des christlichen Grundbekenntnisses: *ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός*, wie es auch überall da vorliegt, wo der Doppelname Jesus Christus gebraucht wird

[1]) Z. B. im Martyrium Polykarps; vgl. Wernle, Anfänge[1] S. 251 f.

(1, 17; 17, 2; I. 1, 3. 7; 2, 1; 5, 6. 20). Und nichts anderes als eben dieses allgemeine christliche Bekenntnis hat zunächst auch Johannes im Sinn, dies will er nach seiner eigenen Erklärung durch sein Evangelium stützen. Er stellt in dieser (20, 31) darum auch voran: *ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός*, und hat diesem Nachweis den Hauptteil der diesbezüglichen Erörterungen dienen lassen.[1]) Er tut dies nun aber, indem er zugleich seine vollere Anschauung von der Person Jesu als des Sohnes Gottes vertritt, mit der er nicht nur der Leugnung des Judentums, sondern auch der Verkehrung des Doketismus zu wehren vermag.

Zur Bestätigung für die Richtigkeit dieser Beobachtung dient nun zunächst, daß auch im ersten Brief dieselbe Doppelheit der Beziehungen sich findet. Da heißt es I. 2, 22: Wer ist ein Lügner, wenn nicht wer da leugnet, daß Jesus sei der Christus? I. 4, 15: Wer da bekennt, daß Jesus Gottes Sohn ist, in dem bleibt Gott und er in Gott. I. 5, 1: Wer da glaubt, daß Jesus der Christus ist, der ist aus Gott geboren. I. 5, 5: Wer ist, der die Welt überwindet, wenn nicht, wer da glaubt, daß Jesus ist der Sohn Gottes? und I. 5, 20: wir wissen aber, daß der Sohn Gottes gekommen ist (*ἥκει*) . . . und wir sind in dem Wahrhaftigen, in seinem Sohne Jesus Christus.

Damit treten wir schon an die andere Seite der Sache heran. Dieses *ἥκει*[2]) steht auf gleicher Linie mit dem *ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (I. 3, 8; vgl. V. 5) und dem *ἡ ζωὴ ἐφανερώθη* (I. 1, 2), diese Stellen aber erhalten ihre nähere Bestimmung durch I. 4, 2 f.: jeglicher Geist, der da Jesum bekennt als im Fleisch gekommenen Christus, der ist aus Gott, und jeglicher Geist, der Jesum nicht bekennt,[3]) der ist nicht aus Gott.

---

[1]) S. u. S. 69 ff.

[2]) Ebenso 8, 42, und nur hier im Evg.

[3]) sc. als im Fleisch erschienenen Christus. Läßt man die obige Lesart stehen, so erweist die Fassung dieses negativen Satzes unsere Übersetzung des

Die Forderung des Schreibers lautet also: Jesus ist anzuerkennen als der Christus und Sohn Gottes, und zwar so, daß der Mensch Jesus mit dem Christus bezw. Sohn Gottes in eins zu setzen, beide dieselbe Person sind.

Danach können wir uns ein Bild der von ihm bekämpften Lehre machen. Zweierlei haben die Gegner offenbar nicht geleugnet: das Leben und die Erlebnisse des Menschen Jesus und das Vorhandensein eines Christus, die Christusidee überhaupt. Sie scheinen auch nicht in Abrede gestellt zu haben, daß Jesus irgendwie der Christus sei. Was sie leugneten, war vielmehr, daß Christus in Jesus vere σαρκικῶς gelebt und gestorben. Auf dem letzteren Punkt lag offenbar ein besonderer Nachdruck, wie die Betonung des Todes (I. 5, 6) und seiner Heilsbedeutung (I. 1, 7; 2, 2) in unserem Briefe zeigt: den Tod des Christus bestritten sie, der Jesu hatte damit keinen Wert. Nicht ganz sicher ist vielleicht die Art dieser Bestreitung: hat man es mit reinem Doketismus zu tun nach Art der ignatianischen Irrlehrer, oder mit einer Anschauung, wie Kerinth sie vorgetragen, von einer Vereinigung des ἄνω Χριστός mit dem Menschen Jesus von der Taufe bis zum Anfang des Leidens? Ich bin mit Zahn,[1]) Hümpel[2],) Knopf[3]) u. a. der letzteren Ansicht; für sie spricht besonders I. 5, 6: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι. Denn das ἐλθεῖν ἐν ὕδατι (δι' ὕδατος) soll hier doch jedenfalls wohl als von den Gegnern zugegeben eingeführt werden; und ob ein straffer Doketismus inbezug auf den Christus

positiven als die richtigere. Die andere Möglichkeit ergibt wesentlich denselben Sinn: dann ist das Bekenntnis zu Jesus als dem Christ zusammengefaßt in dem Doppelnamen Jesus Christus, wie 1, 17; 17, 2. Neben jener Lesart verdient aber die andere, eigentlich unerfindbare und den entscheidenden Gedanken scharf ausdrückende: ὃς λύει τὸν Ἰησοῦν volle Beachtung.

[1]) Einleitung II, 573. 578.

[2]) De errore christologico in epp. Joannis impugnato ejusque autore. Diss. Erl. 1897.

[3]) Das nachapostolische Zeitalter (1905), S. 296.

nicht auch davon gesagt hätte: τὸ δοκεῖν βαπτισθείς?[1]) Pfleiderer will freilich gerade hier und I. 4, 2 reinen Doketismus finden, dagegen I. 2, 22; 4, 3. 15; 5, 1. 5 kerinthischen.[2]) Schon die dazu nötige Auseinanderreißung von 4, 2 und 3 zeigt, daß man so nicht scheiden kann.

Eine andere Frage ist, ob man die von uns an erster Stelle genannten und von Pfleiderer für kerinthischen Doketismus in Anspruch genommenen Verse I. 2, 22; 5, 1. 5; 4, 15 überhaupt für die antidoketische Stellungnahme des Verfassers in Anschlag bringen darf. I. 4, 15 und 5, 1 scheinen zunächst auf dieser Linie zu liegen, es verbindet sie mit I. 4, 2 f. besonders die gemeinsame Beurteilung: der ist aus Gott oder ist es nicht. Aber ist es denkbar, daß I. 2, 22 nur von der Leugnung, daß Jesus der Christus sei, geredet, dabei aber jene bestimmte, erst 4, 2 näher bezeichnete Form schon gemeint sein sollte? Oder ist es wahrscheinlich, daß bei dem hohen Wort von dem weltüberwindenden Glauben (und Gläubigen) an Jesus als den Sohn Gottes (I. 5, 4 f.) dieser Glaube gemeint wäre von der speziellen richtigen Christusvorstellung und nicht vielmehr von dem, was die Jesusjünger — zu denen die Doketen ihrerseits sich ja noch zu rechnen scheinen — unterscheidet von Juden und Heiden? Man wird an diesen Stellen vielleicht nicht von jeder Beziehung auf den Doketismus ganz absehen, sie aber doch zunächst selbständig belassen und von der allgemeinen Anerkennung oder Ablehnung der Messianität Jesu verstehen müssen. Das aber ist die vom Judentum angeregte Streitfrage; ihr gegenüber steigert sich die Christus-Aussage des Verfassers bis zu dem Satze: dieser ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben I. 5, 20.

---

[1]) Ignatius betont (Smyrn. 1) im Gegensatz dazu neben Geburt, Tod und Auferstehung gerade auch die Taufe durch Johannes, und zwar mit dem Zusatz des Matthäus: auf daß von ihm alle Gerechtigkeit erfüllt würde.

[2]) Urchristentum II² 442 f.

Eine Bestätigung der hier vorgetragenen Ansicht bietet nach der einen Seite die jüngste Abhandlung über die Irrlehrer des ersten Johannesbriefes: C. Clemen, Beiträge zum geschichtlichen Verständnis der Johannesbriefe Z.N.T.W. 1905, 271—281. Auch Cl. vertritt die Ansicht, daß I. 2, 22 f. nicht an Kerinthianer gedacht werden könne, und macht mit Recht geltend, daß dazu die Art nicht paßt, wie erst aus der christologischen Anschauung der Gegner gefolgert wird, daß sie auch den Vater nicht haben (S. 272). Auf diesen letzten Satz möchte ich mehr Gewicht legen, als es sonst geschieht. Er legt den Schluß nahe, daß die Irrlehrer Jesum als den Christ verwarfen, aber Gott (als ihren Vater?) für sich in Anspruch nahmen. Man könnte sich an I. 2, 4 erinnern lassen: *ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτόν*, das nicht gerade das gnostische Bekenntnis enthalten muß (Clemen S. 271); aber dort ist die Begründung der Ablehnung eine andere. Die eigentlichen Parallelen enthält vielmehr das achte Kapitel des Evangeliums in V. 19. 41 f., 54: „Weder mich kennt ihr noch meinen Vater; wenn ihr mich kennetet, würdet ihr auch meinen Vater kennen.“ — „Sie sagen zu ihm: . . wir haben einen Vater: Gott. Sagt Jesus zu ihnen: wäre Gott euer Vater, so würdet ihr mich lieben.“ — „Mein Vater . . . von dem ihr sagt: unser Gott ist er; und habt ihn nicht erkannt, ich aber kenne ihn.“ Diese Stellen entstammen der Schilderung des erbittertsten Kampfes zwischen Jesus und den Juden, auf solche paßt die Verwerfung Jesu unter gleichzeitiger Inanspruchnahme Gottes, für sie die hier (I. 2, 22 und I. 5, 1) angegebene Form der Bestreitung *ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός*.

Man wird doch festhalten müssen, daß diese Negation zunächst jedenfalls immer auf jüdischen Ursprung schließen läßt, mag sie nachher auch von anderen Kreisen übernommen worden sein und mag man auch zugeben, daß, was wir sonst von diesen Irrlehrern wissen, eher auf Heiden als auf Juden weist. Denn wenn auch I. 3, 4 (*πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν*

ἀνομίαν ποιεῖ) auf Gesetzwidrigkeit im jüdischen Sinne bezogen werden könnte und einen wirklichen Antinomismus bei den Gegnern anzunehmen nicht nötig ist, so läßt sich doch die für sie vorausgesetzte Beurteilung der Sünde bei Juden nur schwer begreifen. Es wird also die Frage nach dem Ursprung und der Einheitlichkeit dieser Erscheinung noch offen bleiben und die Möglichkeit jüdischer Einwirkungen zugestanden werden müssen. Damit entferne ich mich von Clemen, der nur an Heiden und Leugner der Gottessohnschaft, nicht der Messianität, Jesu denken will. (S. 275—277.)

In unmittelbaren Widerspruch gegen ihn muß ich nun aber treten, wenn er auch in I. 4, 2 f. und 5, 6 nur diese Beziehung findet, die auf Kerinthianer oder sonstige Doketen aber bestreitet. Seine Beweisführung ist hier nicht stichhaltig. Zu 4, 2 f. erklärt er, die Deutung auf Kerinth liege nahe, brauche aber nicht vorzuliegen. „Der Nachdruck ruht durchaus auf dem Worte *Χριστόν*; *ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* wird hinzugefügt, weil der zunächst präexistente doch nur so in Jesus erscheinen konnte, vielleicht auch weil eben der menschgewordene uns den Vater offenbart hat.“ Das letzte ist eine Eintragung aus Gedankenzusammenhängen wie 1, 14 und I. 2, 22 ff., während bei der ersten Begründung nicht einzusehen wäre, wozu dies Selbstverständliche ohne bestimmten Anlaß noch besonders ausgedrückt wird. Tatsächlich liegt aber eben der Nachdruck nicht auf dem *Χριστόν* allein, sondern das *Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* ist ein Begriff und der, auf den es ankommt; sonst müßte man erwarten, daß *Χριστόν* in dem negativen Satze V. 3 wiederholt wäre, wo auch Clemen von der Lesart *ὃ μὴ ὁμολογεῖ* ausgeht.

Noch weniger annehmbar ist seine Deutung von I. 5, 6. Clemen gibt zu, daß man bei V. 8 (*τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα*) nur an das denken könne, „was nach Joh. 1, 31 ff.; 19, 33 ff. bei der Taufe und dem Tode

Jesu sich vollzog“; er verzichtet auch auf den bequemen Ausweg, V. 7 und 8 völlig zu streichen. Dagegen hält er für möglich, daß ὕδωρ καὶ αἷμα hier etwas anderes bedeute als V. 6, denn dort sei an die von Jesus verordnete Taufe und das von ihm vergossene Blut zu denken, weil nur so das Wasser unmittelbar, wie hier geschieht, mit dem Blut zusammengestellt werden könnte. Aber liegt die Sache nicht gerade umgekehrt? Sind nicht Taufe und Tod Jesu (Mark. 10, 38 f.), christliche Taufe und Abendmahl die allein einander entsprechenden Stücke? Und wie will Clemen den Sprung im Gedanken des Schriftstellers erklären? Ich meine, die konsequenten Auslegungen verdienen vor dieser den Vorzug. Die vom Abendmahl weist er mit Recht ab. Dem Wortlaut und dem Fortgang der Stelle wie der historischen Situation entspricht eben nur die andere von der an Jesus vollzogenen doppelten Taufe mit Blut und Wasser. Es wird doch dabei bleiben, daß der Briefschreiber an diesen Stellen doketische Vorstellungen im Auge hatte.

Besteht nun unsere bisherige Ausführung zu Recht, daß man nicht sagen kann, der Brief sei ausschließlich gegen die Doketen, das Evangelium nur gegen das Judentum gerichtet, ist vielmehr in beiden eine gemeinsame Abwehr der Behauptungen beider Gegner festzustellen, so erhebt sich unabweislich die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis beider. Sind sie ganz unabhängig voneinander oder bestehen Beziehungen zwischen ihnen? Sind diese rein äußerlich oder liegt ein innerer Zusammenhang vor? Die zweite Möglichkeit darf bei dem Ineinandergreifen der Bekämpfung beider von vornherein als die wahrscheinlichere gelten, und es wird zum Verständnis der Stellungnahme und des Verfahrens unseres Evangelisten nicht unwichtig sein, ihr weiter nachzudenken. Wir gehen von den Anhaltspunkten aus, die sich im Evangelium selber finden, der Kapernaitischen Rede Jesu, der Behandlung seines Todes und des Täufers.

Man pflegt in **Kap.** VI eine Andeutung des Abendmahls zu sehen wie in Kap. 3 der Taufe,[1]) oder auch eine Verteidigung desselben, etwa als eines nicht thyestheischen,[2]) wie 13, 10 eine solche der Taufe als einer einmaligen.[3]) Könnte hier vielleicht der Gegensatz zu den viel waschenden Juden und Johannesjüngern mit zum Ausdruck kommen,[4]) so macht doch die erstere Beziehung immer wieder Schwierigkeiten. Schon daß hier V. 53 ff. *σάρξ καὶ αἷμα* für *σῶμα καὶ αἷμα* steht, bleibt verwunderlich,[5]) wenn auch Ignatius, Justin und Irenäus denselben Gebrauch haben.[6]) Das beweist schließlich nur, daß sie den Abschnitt so verstanden oder an ihn sich anlehnten, aber ihr Verständnis wäre eine Stütze jener Ansicht doch nur, wenn es überall klar zutage träte. Das ist aber bei dem, Johannes nächststehenden Ignatius keineswegs der Fall.[7]) Noch beachtenswerter ist der sonstige, vorjohanneische Gebrauch von *σάρξ καὶ αἷμα* an **sämtlichen** Stellen des

---

[1]) Zuletzt noch Seeberg, Das Abendmahl im Neuen Testament 1905, S. 32 ff.

[2]) So Wernle a. a. O. S. 58 f., vgl. Holtzmann H.C. IV, 112.

[3]) Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter² S. 526 f.

[4]) Baldensperger, S. 66 f.

[5]) Wendt a. a. O. S. 128.

[6]) Holtzmann H.C. IV, 110; Zahn, Einl. II, 520 A. 10.

[7]) Unmittelbar einleuchtend ist die Beziehung aufs Abendmahl nur Smyrn. 7, 1 *διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν, τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,* und Phil. 3, 4, wo er zur Teilnahme an **einer** Eucharistie mahnt: ist doch nur ein Fleisch unseres Herrn *Ι. Χρ.* und nur ein Becher zur Einigung in seinem Blut. Zweifelhaft ist diese Beziehung schon Röm. 7, 3, wo Ignatius im Blick auf sein Ende erklärt, er habe keine Freude mehr an vergänglicher Nahrung und Freuden dieses Lebens, verlange vielmehr nach Gottesbrot, d. i. Jesu Christi Fleisch, des aus Davids Geschlecht, und nach seinem Blut als Trank, das ist unverwesliche Liebe. Mehr als die Grundlage des Bildes hat hier der Gedanke ans Abendmahl kaum abgegeben. Ausgeschlossen ist dieser überhaupt Trall. 8, 1: schaffet euch neu im Glauben, d. i. des Herrn Fleisch, und in der Liebe, d. i. Jesu Christi Blut (vgl. Sm. 1, 1 festgefügt in Liebe im Fleische Christi), und Sm. 12, 1: ich grüße alle im Namen Jesu Christi und in seinem Fleische und Blute, im Leiden und in der Auferstehung, der fleischlichen wie der geistlichen, in Gottes und eurer Einheit.

Neuen Testamentes: Ma. 16, 17 und bei Paulus 1. Co. 15, 50; Ga. 1, 16; Eph. 6, 12; vgl. He. 2, 14. Hier steht es überall zur Bezeichnung dessen, was sonst und viel häufiger, auch im Alten Testamente, σάρξ (vgl. πᾶσα σάρξ) genannt wird, und im Johannesevangelium findet sich (1, 13. 14; 3, 6; 8, 15; 17, 2) ebenfalls nur dieser generelle Gebrauch von σάρξ. So wird es denn auch an unserer Stelle gemeint sein. Man hat auf das Hinzutreten des Blutes besonderes Gewicht gelegt, darin den Tod Jesu angedeutet gesehen[1]) oder eine beabsichtigte Steigerung des Anstoßes für die Juden darin erblickt;[2]) aber zunächst ist das offenbar nur zur Vervollständigung des Bildes und zur Ergänzung der Vorstellung beigefügt. Andernfalls wäre nicht erklärlich, daß vorher (V. 51) und nachher (V. 57. 58) eben nur von der σάρξ die Rede ist. Dazu kommt der ganze weitere Zusammenhang. Die Vorstellung von V. 35 wirkt noch nach. Da hat man Jesum auch nur um das himmlische Brot gebeten, und er antwortet: „Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird nicht mehr hungern, wer an mich glaubt, den wird niemals mehr dürsten.“ Wer wollte hier die rein bildliche Redeweise bestreiten und dabei die Gleichheit übersehen, die in dem Anschluß der Stillung des Durstes an die erbetene des Hungers hier und in dem des Bluttrinkens an das Fleischessen dort gegeben ist! Und wie hier das Bild von Christo als dem Brote des Lebens, dessen Genuß Leben gibt, gemildert wird durch die Ausdeutung vom Anschluß und Glauben an ihn, als die Juden ihn leisten wollen (V. 34), so wird es vor den murrenden (V. 43) und streitenden (V. 52) verschärft in der vollen Durchführung mit dem Essen und Trinken von Fleisch und Blut des Menschensohnes.[3])

[1]) Und in σάρξ das Leben. So Godet zu der Stelle. „Der Sinn des Ausdrucks ist also: wenn ihr nicht durch den Glauben euch meinen Tod (das Blut) und mein Leben (das Fleisch) zueignet, so werdet ihr sterben.“

[2]) H.C. IV, 110. O. Holtzmann, Das Joh.-Evg. 1887, S. 226.

[3]) Das Eintreten des Begriffs „Menschensohn“ an dieser Stelle wird

Daß nun aber bei dieser Forderung des gläubigen Anschlusses an Jesum und bei seiner bildlichen Bezeichnung über die, nur den Genuß überhaupt ausdrückende Vorstellung vom Essen Jesu als des wahren Brotes hinausgegangen wird zu der vom Essen und Trinken des Fleisches und Blutes des Menschensohnes, dürfte doch seinen Grund am ehesten in der Bezugnahme auf doketische Vorstellungen finden: nur der Anschluß an den *Χριστὸς ἐν σαρκί* (1, 14), der in Jesus völlig Mensch, *σάρξ καὶ αἷμα*, geworden ist, verbürgt Leben. Dabei bleibt zu beachten, daß auch der Anstoß der Juden gerade an der Fleischesgestalt Jesu haftete (10, 33).[1] In der Konsequenz dieses Gedankens liegt dann aber von vornherein auch der an den Tod, den man sonst nur auf Ummegen beibrachte, und der in dem Futurum *δώσω* und dem *ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* (V. 51) doch eben nur leise angedeutet wird. Wir können noch mehr behaupten: *σάρξ καὶ αἷμα* kann in diesem Zusammenhang gar nicht das Abendmahl bedeuten. An den Genuß von Fleisch und Blut des Menschensohnes als notwendige Bedingung wird V. 53 f. der Besitz des Lebens gebunden, der wäre dann also abhängig von der Teilnahme am Abendmahl. Das ist wider alle johanneische Vorstellung. Bedingung für den Empfang des Lebens ist überall der Anschluß an Jesus: das Hören seines Wortes (5, 24; 10, 27. 28), das zu ihm Kommen (5, 40) und ihm Nachfolgen (8, 12; 10, 27. 28), Glaube (3, 15. 16; 11, 25; 20, 31; 5, 24) und Gehorsam (3, 36) und Erkenntnis (17, 3). Nicht anders ist auch hier 6, 40. 47 der Glaube die Bedingung des Lebens, dann das Essen des Himmelsbrotes V. 50, des Brotes Jesu V. 51, d. i. seines Fleisches, das Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes V. 53, ebenso V. 54; dann das Essen seiner selbst (*ὁ τρώ-*

---

auch nicht zufällig sein und seine Erklärung in dem Moment des Begriffes finden, das an Ps. 8, 5 sich anlehnt (vgl. 5, 27).

[1] Dies in erster Linie betont von Lütgert (Johanneische Christologie S. 71), der in Kap. 6 gleichfalls den doppelten Gegensatz findet S. 70—72.

γων μέ V. 57) und des vom Himmel gekommenen Brotes V. 58. — Diese ganze Reihe will sich nicht einheitlich in die Deutung vom Abendmahl fügen; besonders das *ὁ τρώγων μέ* fordert eine der oben vertretenen ähnliche, bildliche Auffassung.[1])

Endlich gibt auch der Abschluß des Ganzen eine Bestätigung unserer Auffassung.[2]) Hier tritt die Gleichung Christus = Jesus deutlich heraus. Mag man nun annehmen, der Anstoß, den Jesu Rede seinen Jüngern gab (V. 61), solle beseitigt oder er solle gesteigert werden, das ist gleich: beides geschähe durch die Zusammenfassung des Menschensohnes, der Fleisch und Blut ist (V. 53), mit dem, der heimkehrt an den himmlischen Ort, da er zuvor gewesen (V. 62).

Auf dieser Identität des Subjektes, auf seiner himmlischen Existenz, die hinter der irdischen steht und in ihr leibhaftige Wirklichkeit geworden ist, beruht der Wert dieser letzteren an sich und für die Welt; ohne dem gälte auch von ihm: *ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν.* Weil er aber der *καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* ist (vgl. zu V. 62 V. 38. 51. 58), ist er auch der *ἀναβαίνων* (V. 62 vgl. 3, 13), in Kraft des Geistes (*τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν*), in dessen Kraft er auch Worte des Lebens redet (V. 63^b. 68). Dieselbe Linie der positiven Messiasaussage läßt sich erkennen, wenn man beachtet wie mit dem: Ich bin das Brot des Lebens, alle die heilverheißenden Folgerungen dieses Abschnittes an seine Person geknüpft werden, bis hin zu dem: und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage (V. 39. 40. 44. 54).

So trifft diese Auseinandersetzung des sechsten Kapitels beide, Juden und Doketen, wie ja auch beiden das *σάρξ*, das *ἄνθρωπος εἶναι* an diesem Christus mißfiel. Dieser Widerspruch gegen die Identität des Christus mit dem Menschen Jesus steigerte sich naturgemäß zu seiner höchsten Schärfe im Blick auf den Tod

[1]) Vgl. noch 6, 34 f. mit 4, 4.

[2]) Auch Holtzmann (H.C. IV, 110) führt das für diese Auffassung der älteren griechischen Auslegung an.

Jesu. Diese Tatsache bedarf keiner Erörterung, wohl aber verdient nun die Behandlung und Beurteilung des Todes Jesu seitens des Evangelisten unsere Beachtung.

Im Brief wie im Evangelium hebt er ihn an bedeutsamer Stelle ausdrücklich hervor (I. 5, 6; 19, 35 ff.). Auch hier versteht man seine Absicht schwerlich recht, wenn man Wasser und Blut symbolisiert als Taufe und Abendmahl oder auch nur sofort deutet auf die reinigende und sühnende Kraft des Todes Jesu. I. 5, 6 ist offenbar doch an die Wasser- und Bluttaufe gedacht, denen er sich unterzog (Mc. 10, 38); wie will man sonst das *οὐ μόνον — ἀλλὰ καί* erklären? Es ist keine Spur davon vorhanden, daß im Gesichtskreis des Verfassers Leute gestanden wären, die die christliche Taufe anerkannten, das Abendmahl aber verwarfen; während er deutlich Leute vor sich hatte, die den Täufer und die Taufe Jesu überschätzten, von seinem Tode aber nichts wissen wollten. Auf solche ist unsere Stelle so scharf zugeschnitten.[1]) Und auch 19, 33 ff. wird die apologetische vor der symbolisierenden Deutung im Rechte sein. Wäre im Evangelium überhaupt vom Abendmahl geredet (K. VI), wo bliebe hier die dort so stark betonte *σάρξ*? Und sollte 19, 34 die christliche Taufe gemeint sein oder überhaupt die Wirkung des Geistes — wie kommt es, daß das lebendige Wasser des Geistes, das auch jene charakterisiert (1, 31. 33), hier von dem Sterbenden, 7, 39 aber ganz ausdrücklich erst von dem Verklärten, d. i. Erhöhten, ausgehend dargestellt wird? und was sollte überhaupt veranlassen, hier von der Taufe zu reden?

Aber es liegt auch dem Evangelisten gar nicht sonderlich an der Bedeutung oder gar Ausdeutung des Blutes und Wassers.[2])

---

[1]) S. o. S. 30 ff. Richtig geht Holtzmann H.C. IV, 261 wenigstens von dieser Fassung der Gegensätze aus; hier liegt jedenfalls das für uns allein in Betracht kommende geschichtliche Motiv.

[2]) Die sachliche Schwierigkeit, ob der Verfasser damit ein natürliches Todeszeichen oder ein absonderliches Geschehen gemeint habe, wird durch

Das ist nur ein Zug der ganzen von ihm berichteten Szene, und warum er diese erzählt, spricht er ja selber deutlich aus: sie ist ihm die Erfüllung der doppelten Schriftweissagung Ex. 12, 46 (vgl. Num. 9, 12; Ps. 34, 21) und Sach. 12, 10. Ihm ist hier erfüllt, was vom Messias in der Schrift geweissagt war. Somit ist Jesus der Christus trotz, ja wegen seines Todes, denn ihm geschieht, was jenem gilt. Und damit ist das andere gegeben: Hier ist der Christus, und zwar der Weissagung entsprechend, gestorben. Es liegt also keine Veranlassung vor, Jesum zu verwerfen als den Gekreuzigten, noch auch den Christus loszulösen von dem sterbenden Jesus. Beide Gedanken fassen sich zusammen in dem Satz, daß Jesus als der Messias stirbt, und den verteidigt der Evangelist durch das ganze Evangelium hindurch, indem er den Tod Jesu erweist als der Schrift und dem Willen Gottes gemäß, als freiwillig und unschuldig erlittenen.

Zu dem von ihm selbst (19, 36 f.) geführten Weissagungsbeweis aus dem Alten Testamente gesellt der Verfasser einen solchen aus Worten Jesu,[1]) in denen nicht nur sein Tod überhaupt (2, 19 ff.; 3, 14 (16); 6, 51; 9, 4; 10, 15; 12, 24. 32), sondern auch die Art desselben (3, 14; 12, 32) von ihm vorausgesagt wird, (3, 14 gleichfalls unter Anlehnung an die Schrift), wozu auch die Andeutung des Täufers vom Lamm Gottes gehört (1, 29. 36), wenn es da nicht vielleicht unsere gewohnheitsmäßige Eintragung ist, sofort an den Tod zu denken. Hierhin wird man wohl auch die Ankündigungen des Verrates des Judas zu rechnen haben (6, 70 f.; 13, 10. 18).[2]) Nach der Seite der Allwissenheit scheinen sie mir weniger zu bedeuten, während darin, daß Jesus den Judas trotzdem bei sich behält, ja ihn zuletzt förmlich vor-

---

eine daran angeschlossene Symbolisierung natürlich auch nicht gelöst. Für die zweite Möglichkeit könnte das Zitat V. 37 = Sach. 12, 10 sprechen, doch ist wohl der Zusammenhang V. 33—35 zwingender für die erste.

[1]) Wernle a. a. O. S. 55.

[2]) Der an letzterer Stelle gleichfalls alttestamentlich geschützt wird; vgl. S. 78.

wärts treibt (13, 27), ebenso wie in der Ruhe und Sicherheit, mit der er in den Tod geht (Kap. 18), die Entschiedenheit zum Ausdruck kommt, mit der er den Todesgedanken in seinen Willen aufgenommen hat (10, 18), den er auch damit dem Willen des Vaters unterordnet (10, 17. 18), der ihn aus Liebe zur Welt (3, 16) dem Haß der Welt preisgibt (19, 11). Auf dieser Erfüllung des Willens Gottes im Tode Jesu und durch den sterbenden Jesus liegt ein ganz besonderer Nachdruck. Darauf bezieht sich außer dem Genannten auch die ganze Anwendung der Vorstellung von der „Stunde Jesu" auf seinen Tod, die erst eintreten mußte, und vor deren Eintritt alle Anschläge auf ihn vergeblich waren (7, 30; 8, 20).[1]) Dahin trifft auch, daß Jesus seine Unschuld beteuert (8, 46) und Pilatus sie ihm bezeugt (18, 38) — er leidet den Verbrechertod eben nicht als gerichteter Übeltäter, sondern als des Vaters williges Kind. Daher betet er denn auch in der Stunde des Zagens: „Vater, verherrliche deinen Namen", was, mit dem Vorhergehenden zusammengenommen, dem Sinn nach nicht gerade weit abliegt von dem synoptischen: doch nicht, was ich will, sondern was du willst. Diese Analogie und die weitere, daß auch in den Synoptikern der Tod Jesu als in der Schrift und von ihm selbst vorhergesagt erscheint, Pilatus auch dort als Unschuldszeuge für ihn auftritt, sie zeigen, daß man sich hüten muß, jeden einzelnen Zug aus der jeweiligen apologetischen Tendenz des Verfassers abzuleiten:[2]) Als Ganzes bleibt

[1]) Man hat auch das für die völlige Freiheit und Unberührbarkeit des „Logoschristus" seinen Bekannten 2, 4; 7, 6. 10, seinen Gegnern und dem Tode gegenüber geltend gemacht, aber, wie 13, 1; 18, 4 zeigen, schwerlich mit Recht; vielmehr soll gerade die Gebundenheit des Handelns und des Geschickes Jesu an den Willen Gottes dadurch hervorgehoben werden. Siehe unten S. 70 f.

[2]) Z. B. in den Verhandlungen vor Pilatus eine Rechtfertigung der Christen vorm römischen Staat zu sehen (Wernle, S. 58). — Vor solchem Verfahren warnt mit Recht auch Wrede (S. 53), allerdings nur unter Bezugnahme auf die „positiven Aussagen" 1, 29; 10, 15; 12, 31; 14, 30; 16, 11: „das waren Gedanken, die abgesehen von jeder Kontroverse schon feststanden."

sie deshalb doch bestehen und hat, um das endlich noch zu erwähnen, ihren typischen Ausdruck gefunden in der Beurteilung des Todes Jesu als einer Erhöhung. Während man 3, 14 zunächst nur an die Erhöhung ans Kreuz, dagegen 12, 32 ausschließlich an die in den Himmel denken möchte, zeigt 8, 28, wie beides ineinander gedacht ist — vgl. ὑπάγειν in den Abschiedsreden — und wie der Evangelist zu seiner Deutung 12, 23 kommt. Mit dieser Vorstellung[1]) begegnet er ganz besonders energisch jener anderen, die den Tod, wie Jesus ihn erlitten, als etwas des Messias Unwürdiges, ja für ihn Unmögliches ansah; und er verbindet dadurch den sterbenden Jesus aufs engste mit dem Auferstandenen. Daher fällt auch auf die Auferstehung ein starkes Gewicht. Wir haben schon erwähnt, wie in Kap. 20 mit besonderer Genauigkeit das leere Grab festgestellt wird, und die Geschichte von des Thomas Bekehrung ist offenbar auch zu dem Zweck erzählt, den Zusammenhang des Auferstandenen mit dem am Kreuz, wie 19, 34 berichtet, Gestorbenen, ja die Identität des Leibes beider als gesichert darzustellen. Das Glaubenweckende ist einmal, bei Maria, die Erscheinung Jesu als des Lebendigen überhaupt, dann, bei Thomas, spezieller die Überführung, daß wirklich der Mensch Jesus es ist, der ihm, auferstanden, entgegentritt als „Gott und Herr".

Die wirkliche Auferstehung Jesu gehörte, wie sie vom Judentum bestritten wurde, vermutlich auch zu den von den Doketen geleugneten Punkten. Kerinth freilich, an den wir hier ja zunächst dachten, hätte nach des Irenäus und Hippolyt Bericht, für den nach des „Christus" Flucht getöteten Jesus daran festgehalten,[2]) dagegen steht sie bei Ignatius fast durchweg neben dem Tod als das wichtigste der Stücke, die von ihm gegen den

[1]) Vgl. die verwandte von der Verherrlichung Jesu durch seinen Tod.
[2]) Irenaeus, adv. haer. I. 26, 1, Hippolyt. Philos. VII, 33.

Doketismus als wahrhaftig von Jesus Christus vollbracht verteidigt werden.[1])

Charakteristisch ist, daß man bei alledem den antidoketischen Gedanken nur als Nebenton und erst dann mitschwingen hört, wenn man ihn aus den einzelnen Stellen, wo er stark hervortritt, deutlich erkannt hat. Er stand offenbar zur Zeit des Evangeliums noch nicht im Vordergrund des Interesses und war dazu im geschichtlichen Leben Jesu überhaupt nicht in Frage gekommen. So erklärt sich, daß der antidoketische Gesichtspunkt in den Bemerkungen des Verfassers am klarsten ist, wie ja denn auch im 1. Brief gerade das am Tode Jesu betont wird, was man im Evangelium, doch nicht ganz mit Recht (10, 15; 6, 51), vermißt hat, seine Heilsbedeutung I. 1, 7; 2, 2 (vgl. 2, 12; 3, 5; 4, 10). Auch sie beruht natürlich darauf, daß in ihm der Christus starb, während die Gegner, die das leugneten, mit dem Tode Jesu nichts anzufangen wußten; für sie war er wertlos.

In diesen Zusammenhang gehört zu dritt die Behandlung des Täufers im Evangelium. Es ist fast allgemein anerkannt, daß einer Überschätzung seiner Person und seines Werkes, auch der Taufe Jesu durch ihn vorgebeugt werden soll, und es handelt sich nur noch um Maß und Grund dieses Verfahrens.

Wenn Baldensperger meinte, eine besondere christusfeindliche Täufersekte unter den Gegnern annehmen zu sollen, und sogar glaubte, sie sei der eigentlich bekämpfte Feind, und diese Erkenntnis der Schlüssel zum Verständnis des Evangeliums, so hat man diese Schätzung der Sache und die zu ihrer Begründung aufgestellte Geschichtskonstruktion meines Erachtens mit vollem Rechte abgelehnt.[2]) Wenn es sich um einen größeren Kreis

[1]) Polykarp redet Kap. 7 neben der Leugnung des Christus im Fleisch und des Zeugnisses des Kreuzes nur von der Behauptung, es gäbe weder Auferstehung noch Gericht. Auch die Zusammengehörigkeit dieser drei Abweichungen vom Gemeindeglauben ist zweifelhaft.

[2]) Holtzmann, Th. Lz. 1899, 202 ff. Wrede, Göttinger gelehrte An-

handelte, der den Täufer Jesus gegenüber geradezu als Messias aufgestellt und in diesem Sinne für ihn Propaganda gemacht hätte, so müßte sich dieser Gegensatz im Evangelium doch in einer schärferen Gegenüberstellung beider Personen und ihrer Ansprüche spiegeln. Es müßte doch irgendwo in den Verhandlungen über die Messianität Jesu bemerkbar werden, daß der Streit nicht nur um deren einfache Verneinung, sondern auch um einen gleichgearteten, von anderer Seite erhobenen Anspruch sich drehte. Aber das ist nicht der Fall. Die Legitimation Fordernden sind beiden gegenüber die Juden; aber wie verschieden ihre Messiasfrage an Johannes und ihr Messiasstreit mit Jesus! Gegen eine solche Annahme spricht auch, daß Akt. 18, 24 ff.; 19, 1 ff., wo von Leuten berichtet ist, die nur von Johannis Taufe wußten, keine Spur sich findet von einem Gegensatz derselben gegen das Christentum. Der Übergang dieser Leute von der Johannesjüngerschaft zur christlichen Gemeinde scheint sich da doch glatt vollzogen zu haben; die lange Entwicklung von der damit gegebenen Situation bis zu der für das Johannesevangelium angenommenen ist für uns jedenfalls nicht nachweisbar. Auch darin vermag ich keine durch späteres Geschehen veranlaßte oder zur Nachfolge einladende Tendenz zu erblicken, daß der Evangelist die ersten Jünger Jesu vom Täufer herkommen läßt. Daß er das ausdrücklich erzählt, kann Absicht sein, ohne daß damit die unten (S. 75 ff.) gezogene Linie überschritten wird; im übrigen aber ist doch höchst wahrscheinlich, daß das einfach dem geschichtlichen Tatbestand entspricht, wenn anders die Zusammenhänge der Verkündigung Johannis und Jesu in den Evangelien auch nur annähernd richtig wiedergegeben sind.[1])

---

zeigen 1900, 1 ff. Haußleiter a. a. O. S. 7. Vgl. Zahn, Einl. II, 541 f., 545. 549. Jülicher Einl.[5], 384.

[1]) Hätten wir keine solche Nachricht, so müßten wir diese Herkunft der ersten Jesusjünger geradezu vermuten.

In der Tat liegt nun meines Erachtens eine andere Erklärung näher. Wir wissen aus den Synoptikern, wie tiefgreifend die Wirksamkeit des Täufers in Israel gewesen, und aus Josephus, wie stark und nachhaltig die Wirkung seines Auftretens. Lukas berichtet (5, 33), daß die Juden bei einem Streite mit den Jüngern Jesu über das Fasten gegen diese sich auf die Praxis des Täufers und seiner Jünger beriefen. Und so gab es sicherlich noch mancherlei, worin Johannes mit den Juden auf die eine Seite, Jesus auf die andere zu stehen kam. So wird man z. B. sagen dürfen, daß, mindestens teilweise, die Messias-Vorstellungen und Erwartungen der Juden auch die des Täufers gewesen sind (Ma. 11). Es ist daher nur wahrscheinlich, daß die Juden, später zur Zeit des Johannesevangeliums so gut wie zu Lebzeiten Jesu, wie ihre Messiaserwartungen (6, 30 f.; 7, 27. 41) und ihr Verständnis der Schrift (7, 42. 52) so auch den Täufer gegen Jesus ausgespielt haben, wenn sie seine Messianität in Frage zogen. Sie werden sich dann vermutlich auf Johannes als den rechten Propheten berufen haben im Gegensatz zu Jesus, und vielleicht ist davon in unserem Evangelium auch noch ein Klang zu hören. Das Zeugnis des Täufers scheint für die Juden besonderen Wert besessen, sie scheinen ihm lieber geglaubt zu haben als Jesu, haben über diesen nach dem seinen ein Urteil sich gebildet (10, 41), an seinem Prophetentum sich gefreut (5, 35). Darauf hat auch Wrede aufmerksam gemacht,[1]) der überhaupt dieser Anschauung zuneigt, ohne sich ganz für sie zu entscheiden. Für sie spricht, wie für die ganze von uns angenommene Verbindung von Judentum und Doketismus, daß die apologetische Richtung des Evangeliums dadurch eine wesentlich einheitliche bleibt. Gut ist auch die Ausführung Wredes auf S. 64 f.: „Man sagte etwa auf jüdischer Seite, Johannes sei doch ein ganz anderer Mann gewesen als Jesus, er sei viel eher ein

[1]) A. a. O. S. 65.

Prophet zu nennen; die Taufe habe er gebracht, nicht Jesus, er habe ja auch Jesus selbst getauft, sei folglich der Größere, Jesus dagegen sei der Taufe bedürftig gewesen, und dergleichen."

Dieser letzte Punkt hat für uns besondere Bedeutung. Mochte die angebliche Überlegenheit des Täufers über seinen Täufling schon den Juden geeignet erscheinen, Jesum herabzusetzen, so läßt sich das für die doketisch gerichteten Gegner des Gemeindechristentums von vornherein mit noch größerer Wahrscheinlichkeit annehmen. Da sie die Messianität Jesu, wie sie sie verstanden, d. h. die Verbindung des ἄνω Χριστός mit dem Menschen Jesus, in der Taufe Jesu beginnen bezw. sich vollziehen ließen, so lag für sie von vornherein die Gefahr nahe, die Taufe und den Täufer Jesu auf Kosten seiner selbst zu überschätzen. In bezug auf die Taufe spiegelt sich das, wie wir sahen, vor allem in der Fassung von I. 5, 6: nicht mit Wasser allein sondern mit Wasser und Blut, für den Täufer in den starken Negationen des Prologs (1, 8) wie des Evangeliums 1, 19 ff. und in den Gegenüberstellungen 1, 26. 30 (vgl. V. 15) 3, 30. 31. Es bleibt aber auch hier wieder zu beachten, daß es sich bei den Doketen um Leute handelt, die von der Christengemeinde ausgegangen waren und nicht leugneten, daß Jesus überhaupt der Christus sei, so daß für sie die Überlegenheit des Täufers nur die relative der Priorität sein konnte. Von ihnen wurde mehr die Taufe,[1]) der Täufer mehr von den Juden überschätzt.

Zur Unterstützung dieser Annahme, daß die Verwendung des Täufers seitens beider Gegner die ablehnende Haltung des Evangeliums ihm gegenüber bedingt, sei auf Baldensperger und Zahn verwiesen. B. nimmt am Orte des Zusammenstoßes neben der Täufer- und Christengemeinde eine „starke jüdische Gruppe" und eine Beeinflussung der Johannesjüngerschaft durch dieselbe an;

[1]) Daß das auf den Bericht über die Taufe 1, 32—34 eingewirkt hat, wäre an sich möglich, doch scheint mir da der positive Gesichtspunkt des Zeugnisses der ausschlaggebende.

ja er spricht von einer „partiellen Rückbildung“ jener zum Judentum (a. a. O. S. 108). Zahn meint, es liege nahe anzunehmen, „daß die Nachwirkungen der unrichtigen Stellung, welche ein Teil der Jüngerschaft des Täufers zu Jesus einnahm, mit der Richtung zusammenhängen oder zu deren Entstehung beigetragen haben, welcher Johannes durch die starke Betonung des Fleischseins, des wahrhaft menschlichen Lebens und Sterbens sowie der Leibhaftigkeit seiner Auferstehung entgegentritt“ (Einl. II, 542).

Die Anwesenheit einer größeren oder kleineren Menge von Täuferjüngern bei beiden Gruppen, Juden und Doketen, wird sich so wenig bestreiten wie sicher nachweisen lassen; mir scheint das Vorhandensein des Täufermotivs bei beiden hinreichend, um die Haltung des Evangeliums zu erklären.

Es spricht nun auch für unsere Anschauung, wenn Justin im Dialogus Judenchristen erwähnt, die der Vorstellung huldigten, daß der Messias verborgen und machtlos sei, bis ihn Elias salbt,[1]) und wenn Trypho es als allgemeine jüdische Ansicht hinstellt, daß der Christus als Mensch von Menschen solle geboren werden und Elias ihn salben, wenn er kommt. Wahrscheinlich ist auch Baldensperger, dem ich diese Notiz verdanke, im Recht, wenn er annimmt, vorher rede Justin von einer jüdischen Gruppe, die Jesum als Messias bekennt, dabei aber behauptet, er sei als Mensch von Menschen geboren.[2]) B. meint nun: „dies konnte für

---

[1]) *Χριστὸς δέ, εἰ καὶ γεγέννηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτὸς ἑαυτὸν ἐπίσταται καὶ οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ* (K. 8).

[2]) 48, 10 *Καὶ γάρ εἰσίν τινες ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου (ἡμετέρου?) γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι.*

49. *Καὶ ὁ Τρύφων· ἐμοὶ μὲν δοκοῦσιν, εἶπεν, οἱ λέγοντες ἄνθρωπον γεγονέναι αὐτὸν καὶ κατ' ἐκλογὴν κεχρίσθαι καὶ Χριστὸν γεγονέναι, πιθανώτερον ὑμῶν λέγειν τῶν ταῦτα, ἅπερ φῄς, λεγόντων. Καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι καὶ τὸν Ἠλίαν χρίσαι αὐτὸν ἐλθόντα.* Daneben zur Vergleichung den Bericht über Kerinth nach Hippolyt, Philos. 7, 33: *τὸν δὲ Ἰησοῦν ὑπ-*

eine weitergehende jüdische Sekte die Prämisse werden, um die Messianität Jesu völlig zu verwerfen und den anderen, von welchem er gesalbt wurde, hoch über ihn zu erheben.“ [1]) War aber jene Anschauung zur Zeit Justins noch lebendig, so hat schon nach den zeitlichen Verhältnissen eine ihr entsprechende Ansicht, wie wir sie aus der Verbindung von Judentum und Doketismus zu gewinnen suchen, als gegnerische Grundlage für die johanneischen Auslassungen den Vorzug vor einer anderen, die sich erst aus ihr entwickeln mußte. Setzte man für einen Augenblick einen inneren Zusammenhang voraus zwischen Judenchristen, wie Justin sie zeichnet, und den johanneischen Doketen, so wäre hier kein Sprung anzunehmen von dem Bekenntnis der Messianität Jesu zu ihrer Leugnung, sondern nur der Schritt vom Glauben an den Menschen Jesus, der durch die Eliastaufe die Kraft des Christus erhielt, zum Glauben an den Menschen Jesus, mit dem in der Taufe der Christus sich verband. Der Unterschied läge da mehr nur in der Form als in der Sache, und der Fortgang enthielte eine Wendung von reiner jüdischen zu mehr gnostischen Vorstellungen.[2])

Aber es läßt sich solch ein Verlauf ja nicht behaupten, kaum vermuten; wir wissen nichts davon. Das aber dürfen wir festhalten, daß sich auf judenchristlichem Boden und in immerhin nicht allzugroßem zeitlichem Abstand vom Johannesevangelium eine ziemlich verwandte Erscheinung fand. Damit rückt der hier angenommene Zusammenhang zwischen den beiden Gegnern, mit denen es Brief und Evangelium des Johannes zu tun haben, die zum Teil mit denselben Waffen kämpften und von ihm mit den-

---

έθετο μὴ ἐκ παρθένου γεγεννῆσθαι, γεγονέναι δὲ αὐτὸν ἐξ Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας υἱὸν ὁμοίως τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ἀνθρώποις καὶ δικαιότερον καὶ σοφώτερον. Καὶ μετὰ τὸ βάπτισμα κατελθεῖν εἰς αὐτὸν ἐκ τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα αὐθεντίας τὸν Χριστὸν ἐν εἴδει περιστερᾶς καὶ τότε κηρύξαι τὸν ἄγνωστον πατέρα καὶ δυνάμεις ἐπιτελέσαι.

[1]) A. a. O. S. 71 A. 2.

[2]) S. vorige Seite Anm. 2.

selben Waffen bekämpft werden, in das Bereich geschichtlicher Möglichkeit.

Aber wir können noch einen Schritt weiter gehen. An einer Stelle wenigstens läßt sich die Verbindung von Judentum und Doketismus als Wirklichkeit feststellen: in der Häresie, gegen die Ignatius in seinen Briefen streitet. Wie die Echtheit der Ignatianen und im Zusammenhang mit ihrer Bestreitung ist auch die Einheitlichkeit der bekämpften Lehre früher vielfach bezweifelt worden; mit jener erfreut nun auch sie sich weitgehendster Anerkennung. Insbesondere hat Pfleiderer, der früher beide Seiten dieser Anschauung verwarf, sich neuerdings zu ihr bekannt,[1]) zuletzt Knopf sich ihr angeschlossen.[2]) Es sind freilich nur zwei der Briefe, in denen dieser Zusammenhang hervortritt, die an die Magnesier und Philadelphener, besonders deutlich in dem erstgenannten, von dem wir deshalb ausgehen.

Ignatius warnt da (Magn. 8, 1) vor fremden Lehren und alten Fabeln, die nichts taugen und nach Judenart zu leben verführen. Anstelledessen sei eine neue Ordnung getreten, die auf den Tag des Herrn sich gründet, „an dem auch unser Leben aufgegangen ist durch ihn und seinen Tod, was einzelne leugnen.[3]) . . Darum laßt uns, die wir seine Jünger wurden, lernen nach Christenart zu leben. Denn wer mit anderem Namen genannt wird außer diesem, der ist nicht Gottes: So schaffet fort den alten Sauerteig, den altgewordenen und versäuerten, und tauschet für ihn neuen Sauerteig ein, das ist Jesus Christus. . . Es ist

---

[1]) Pfleiderer, Urchristentum ² II, 234 ff. gegen U. ¹ S. 833 und Paulinismus ² S. 489.

[2]) Knopf a. a. O. S. 311. Für die Trennung der Häresien treten nach Ritschl und Hilgenfeld noch ein: Harnack (Chronologie I, 389 Anm. 1, D.G.² I, 254 Anm. 2) und Völter (Die ignatianischen Briefe 1892 S. 60 f.); für die Einheitlichkeit nach Uhlhorn und Lipsius Vorgang: Zahn (Ignatius 1873, S. 359 ff.) Funk (Echtheit der ignat. Briefe 1883 S. 65), Ligthfoot (The Apostolic Fathers I ², S. 363 ff.).

[3]) Die Übersetzung gebe ich nach der Krügers in Henneckes Neutestamentlichen Apokryphen (Tübingen 1904).

unsinnig, Jesus Christus im Munde führen und Jude sein wollen. Das Christentum hat ja nicht ans Judentum geglaubt, sondern das Judentum ans Christentum, an das alle Zungen glaubten und wurden zu Gott gebracht. Dies aber m. G. schreibe ich euch, nicht weil ich erfahren hätte, daß einige von euch sich solchergestalt hielten, sondern . . . daß ihr nicht fallet in die Schlingen der Einbildung, vielmehr mit voller Überzeugung glaubet an die Geburt und das Leiden und die Auferstehung, die da geschehen ist zur Zeit der Landpflegerschaft des Pontius Pilatus: wahrhaftig und zuverlässig vollbracht von Jesus Christus, unserer Hoffnung." Im Philadelphianerbrief warnt er: *ὅς ἐν ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ περιπατεῖ, οὗτος τῷ πάθει οὐ συγκατατίθεται*, und ermahnt dann zum Festhalten an dem einen Abendmahl als dem einen Fleisch und Blut Christi. Weiter erklärt er, er flüchte sich in seiner Not zum Evangelium als dem Fleische Jesu, und beruft sich für dasselbe auf die Propheten. Dann fährt er fort: wenn euch aber einer Judentum vorreden wollte, den höret nicht (3, 3—6, 1). Worum es sich im einzelnen handelt, wird hernach klar bei dem Bericht über einen Disput, den er mit jenen hatte. „Sie sagten: wenn ich es nicht in (alten) Urkunden finde, im Evangelium glaube ich es nicht. Und als ich ihnen antwortete: es steht ja geschrieben, da sagten sie mir: das eben ist die Frage." Ignatius nennt nun demgegenüber als seine Urkunden: Jesus Christus, sein Kreuz, seinen Tod, seine Auferstehung 8, 2 (vgl. 9, 2: seine Ankunft [*παρουσία* = Menschwerdung?], sein Leiden und seine Auferstehung).

Es ist hier nirgends ein Übergang wahrnehmbar von der Bestreitung der einen Gruppe zu der der anderen, wir haben vielmehr beide Male eine einheitlich und gleichmäßig fortschreitende polemische Erörterung vor uns. Besonders ist es der doppelte Gang im Magnesierbrief vom Judentum zu Jesus und seinem Tod und dann vom Judentum zu Jesu Geburt, Leiden und Auferstehung, der deutlich zeigt, daß es dieselben Leute sind, die

diese ablehnten und jenes empfahlen bezw. übten. Die Gesetzlichkeit des alten Judaismus hat ihnen offenbar nicht völlig gefehlt,[1]) mythische Ausdeutung der Schrift scheint eine Hauptwaffe gewesen zu sein, mit der sie gegen die geforderte Art der Anerkennung Jesu sich wehrten. Sie verlangen Erfüllung des Alten Testamentes in Jesus[2]) und streiten, wo solche angegeben wird, über die Auslegung der Stelle. Sie beriefen sich auch ihrerseits auf die Propheten, eine Berufung, die Ignatius gelten läßt, weil und soweit diese auf das Evangelium weissagten[3]) und „nach Jesu Christi Art lebten." Was darüber hinausliegt, wird als *Ἰουδαϊσμός* abgelehnt. Daß es sich bei dem Christusstreit auch hier um doketische Ideen handelte, beweist die Bezeichnung des Evangeliums als Fleisch Jesu, die auffallende Zusammenstellung „durch ihn und seinen Tod", die mehrfache Betonung von Leiden (Kreuz), Geburt und Auferstehung, und die Versicherung: sie seien von Jesus Christus „wahrhaftig und gewiß vollbracht", mit der genauen, die Wirklichkeit verbürgenden Angabe: zur Zeit der Landpflegerschaft des Pontius Pilatus.

Diese Versicherung kehrt besonders im Smyrnäerbrief wieder (Kap. 1—5), wo am umfassendsten und energischsten die antidoketische Christologie verfochten wird. Über diese Stelle und die nächststehenden Trall. 9—10; Eph. 7, die Neues nicht bieten, brauchen wir nicht weiter zu handeln, sie verdeutlichen nur diese letztere Seite der Sache. Aber ein anderer beachtenswerter Zug ergibt sich noch aus Smyrn. 6, 2—7: es fehlt bei jenen Leuten an der Bruderliebe und ihren Erweisungen. Denn so wird man *ἀγάπη* hier zu fassen haben und nicht, wie noch Krüger,[4]) vom

[1]) Darauf weist das *κατὰ Ἰουδαισμὸν ζῆν*, die Gegenüberstellung von Sabbat und Sonntag, das Wort vom Sauerteig.

[2]) So fasse ich mit Krüger und Pfleiderer die oben angeführte Stelle, nicht mit Zahn und Funk *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* als Apposition zu *ἐν τοῖς ἀρχείοις*; vgl. Stahl, Patrist. Untersuchungen 1901 S. 220.

[3]) So Phil. 5, 2; 9, 2 auf Jesum Christum.

[4]) A. a. O. S. 130, Handbuch, S. 199.

Liebesmahl. Die Form des Satzes: *Περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας, οὐ περὶ ὀρφανοῦ, οὐ περὶ θλιβομένου, οὐ περὶ δεδεμένου ἢ λελυμένου, οὐ περὶ πεινῶντος ἢ διψῶντος*, zwingt doch dazu, *ἀγάπη* hier als die übergeordnete und vorangestellte Einheit zu denken. Dies um so mehr, wenn Zahn im Rechte ist mit seiner Ausführung, daß Agape und Eucharistie hier noch nicht getrennt, jeder der beiden Ausdrücke daher auch Bezeichnung der zweiteiligen Gesamthandlung war.[1]) Davon ist dann erst im folgenden Satz die Rede: *εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται*. Hieraus geht endlich hervor, daß sie, wie sie innerlich sich getrennt haben vom Glauben der Gemeinde, so nun im Begriff sind, diese Scheidung auch praktisch allmählich zu vollziehen. Das Festhalten an der Einheit der Gemeinde und der Gemeinschaft der Gläubigen ist der Gegenstand der folgenden Ermahnung wie der meisten anderen.

c) Gerade auch diese beiden letzten Punkte haben nun ihre Analogie in den Johannesschriften. In den Abschiedsreden und im 1. Brief — diese beiden Abschnitte verbinden sich auch hierdurch in besonderer Weise — treten die Mahnung zur Bruderliebe (Kap. 13) und zum Bleiben an Jesus (Kap. 15), die Warnung vor dem Abfall und seinen Gefahren wie der Gedanke der Einheit (Kap. 17; *κοινωνία* I. 1, 3. 6. 7) stark hervor. Es muß wohl schon zur Zeit des Evangeliums innerhalb der Gemeinde oder Gemeinden, an die es sich richtet, Neigung zu Spaltungen vorhanden gewesen sein, die es dem Evangelisten wünschenswert erscheinen ließ, gerade diese Gesichtspunkte herauszuheben.[2]) Aus dem ersten Brief ersehen wir dann, wie die Bewegung fortgeschritten war. Da ist die Trennung vollzogen, und zwar schließlich wohl in der Form einer nicht ganz freiwilligen Aus-

---

[1]) Zahn, Ignatius S. 346 ff.

[2]) So auch Baldensperger a. a. O. 113; hier nur eine „prächtige Zeichnung des Ideals wahrer Christen" zu sehen (Wernle S. 61), wird kaum genügen.

scheidung der Sondergesinnten.[1]) Doch scheint diese Trennung keine völlige gewesen zu sein, oder es hat wenigstens nicht an Beunruhigungen der Gemeinde gefehlt, an Versuchen, in ihr doch noch Anklang zu finden oder aus ihr noch andere nach sich zu ziehen. Daher denn in allen drei Briefen Warnungen und Verhaltungsmaßregeln, an die man sich bei ähnlichen Äußerungen des Ignatius lebhaft erinnert sieht (Smyrn. 4. 7; Eph. 7).

Wichtiger aber als diese Übereinstimmung in den Einzelzügen ist für uns die vorliegende Verbindung von Judentum und Doketismus überhaupt. Es sind freilich Unterschiede zwischen beiden Erscheinungen bei Johannes und Ignatius,[2]) doch beweist das schließlich nur, daß die zeitlichen und örtlichen Verhältnisse nicht völlig die gleichen sind. Welcher Art die Verknüpfung beider Richtungen gewesen, geht auch aus den Ignatiusbriefen nicht hervor; nur das wird man nach der Art ihrer Bestreitung sagen dürfen, daß der Doketismus, der in viel höherem Maße seine Besorgnis und seinen Eifer erweckte, die weitaus größere Gefahr gewesen sein muß. Die Lage ist also der des Johannes zur Zeit des Briefes am nächsten verwandt. Bei ihm gaben die Form seiner Erklärungen und der Bestand seiner Erörterungen in Brief und Evangelium ja ebenfalls den Schluß an die Hand, daß der Doketismus dort für ihn viel mehr die eigentliche Sorge war als zur Zeit des Evangeliums. Daß er ihn aber auch damals schon und besonders in seinen Beifügungen berücksichtigte, haben wir oben zu erweisen gesucht, daß das im Evangelium selbst mehr zurücktritt und daß er überhaupt ein Evangelium für seinen Zweck schreiben konnte, hat neben der Bestimmung desselben (s. Abschnitt E) vor allem darin seinen Grund, daß ihm damals als

---

[1]) νενικήκατε αὐτούς I 4, 4.

[2]) Das Judentum scheint bei Ignatius gesetzlicher gerichtet (S. 51 Anm. 1), doch ist zu beachten, daß nur die Sabbatheiligung als gesetzliche Forderung der Irrlehrer angedeutet ist (Magn. 8, 1) und daß diese, ebenfalls als einziger Punkt nach Seiten der Gesetzlichkeit, wohl auch im Gesichtskreis des Joh.-Evgs. ihre Bedeutung hatte 5, 9. 10. 16; 7, 23; 9, 14. 16.

Hauptgegner noch das Judentum erschien, mit dem es auch Jesus zu tun hatte, und daß der Brennpunkt des Streites mit ihm jetzt derselbe war wie damals: die Frage nach der Messianität Jesu.[1]. Hier lag natürlich die ältere, ja die älteste, in jener doketischen eine jüngere Form der Christusleugnung an Jesus vor.

Man pflegt nun jene jüngere doketische Richtung als gnostisch zu bezeichnen und wohl mit Recht; ihre Wurzeln scheinen in den gnostisch-dualistischen Anschauungen über Geist und Stoff, Gott und Welt zu liegen. Wir können vielleicht noch einen Schritt weiter gehen in ihrer Bestimmung. Das freilich erscheint ausgeschlossen, daß die Vertreter des Judentums bei Johannes, wie es bei Ignatius der Fall zu sein scheint, einfach dieselben Leute sein könnten mit den doketisierenden Pseudochristen. Dafür spricht nichts in der Art, wie das Evangelium beide behandelt — hier ist das Judentum als ein Ganzes gefaßt. Wohl aber könnte man annehmen, daß die spätere Erscheinung im Zusammenhange mit der früheren entstanden, vielleicht durch sie mit veranlaßt wäre. Wir erinnern uns, daß bei Juden und Judenchristen noch zu Justins Zeit sich Vorstellungen fanden, die diesem Doketismus verwandt waren, bezw. geeignet, ihm als Grundlage zu dienen. Dabei muß dahingestellt bleiben, wie weit ein so geartetes Judentum oder Judenchristentum selbst schon mit gnostischen Kreisen Berührung gehabt, auch etwa schon gnostische Ideen in sich aufgenommen hatte. Daneben steht die Beobachtung, daß dieser Doketismus in seiner Anerkennung der Messianität Jesu gerade da Halt macht, wo auch für das Judentum der Anstoß beginnt: die Herrlichkeit des Christus bleibt hier unverletzt, seine irdische Lebenszeit ist eine Episode, er weiß nichts von Leid und Tod. Dies sein Erleben, dem der Messiasglanz fehlt, trifft nicht ihn,

[1]) Das muß man m. E. der an sich richtigen Bemerkung Wredes (a. a. O. S. 47. 69) hinzufügen, daß die Angriffe der Juden wesentlich Fragen des Lebens Jesu betroffen haben werden.

sondern Jesus, den χριστοφόρος, der seine Würde und Kraft der Taufe, dem Täufer (= Elias) verdankt.

Man wird die Verbindung in der Entwicklung des jüdischen und judenchristlichen Gnostizismus suchen dürfen, auch wenn die vorliegende Gestalt des Doketismus schon eine wesentlich heidenchristliche ist. Diese Entwicklungen sind in jener Zeit ja offenbar durchweg nicht geradlinig so erfolgt, daß eine deutlich abgrenzbare Stufe und Anschauung die andere abgelöst hätte, sondern es ging in einem vielfachen Neben- und Durcheinander, einem Zurücktreten einzelner Kreise und Vorstellungen und einem allmählichen Durchdringen anderer, so daß auch ein fortwährendes gegenseitiges Beeinflussen und Drängen stattfindet.[1]) Darf man in solche Bewegung die in den johanneischen Schriften vorliegenden Erscheinungen mit ihren gegenseitigen Beziehungen einreihen, so steht hinter dem Doketismus die glatte Verneinung der Messianität Jesu, hinter dem halben Christentum das Judentum, dieses von außen feindlich andringend, jenes zunächst innerhalb der Gemeinde in zerstörender Wirkung. In dieser gab es dann wohl stets eine ganze Anzahl von Leuten, die den jeweiligen Strömungen in ihrer Umgebung nur schwer widerstehen, gegen die Behauptungen und Lehren Andersdenkender nur schlecht sich wehren konnten.[2]) Da setzt das Evangelium ein und hernach der Brief. Faßt man sie so als in zeitlichem und vielleicht auch, wenngleich nur geringem, örtlichem Abstande voneinander im Gegensatz gegen eine, wenn auch nicht einheitliche Bewegung entstanden auf, so fiele immerhin auf einige Punkte ihrer Abfassung ein bestimmteres Licht.

So erklärt es sich gut, daß in beiden Schriften eine doppelseitige Verteidigung erscheint, im Evangelium das Judentum im Vordergrund, aber doch der Doketismus auch schon im Gesichts-

---

[1]) Vgl. Harnack, Dogmengeschichte [3] I 231 ff. Seeberg, Dogmengeschichte I 55 f.; vielleicht ist dadurch auch die Unsicherheit in der Beurteilung Kerinths entstanden?

[2]) Vgl. Baldensperger, S. 113 u.

kreis steht, während im Brief (den Briefen) dieser die ganze Stellungnahme bedingt, und das Jüdische nur eben noch anklingt. Ist diese Beobachtung richtig, so würde sich auch von hier aus das Evangelium als die frühere, der Brief als die jüngere Schrift ausweisen, was in der Tat der Art der Beziehungen zwischen beiden am besten entspricht. Da weiter dort der Hauptgegner ein von außen und mit schroffer Verneinung des christlichen Grundbekenntnisses andrängender ist, hier aber ein in der Gemeinde selbst erstandener und ihren inneren Bestand gefährdender, so ist nur verständlich, daß der Verfasser im ersteren Fall die Form des zeugenden und streitenden Evangeliums wählte, den Glauben zu stärken,[1]) im zweiten aber die des ermahnenden und warnenden Briefes, um dem Abfall zu wehren. Daher begreift sich auch, daß er im Evangelium durchweg die Gegner Jesu als *οἱ Ἰουδαῖοι* bezeichnet, aber doch nur durch ihre Schilderung und Widerlegung die beabsichtigte Wirkung — nach ihrer negativen Seite — zu erreichen sucht, im Brief dagegen die Pseudochristen und ihren Einfluß geradezu und scharf bekämpft: nur hier kann man von Polemik reden. So gewinnt die Art, wie in beiden Schriften nach Inhalt und Form sich Gleichheit und Verschiedenheit mischen, eine in der Sache liegende Erklärung.

---

[1]) Auf dieser Absicht liegt der Nachdruck und innerhalb der Gegensätze das Recht dieser Aufstellung; vgl. S. 100—102.

D. Die Durchführung des Zeugnisses im Evangelium.

Im vorigen Abschnitt haben wir den äußeren Rahmen festzustellen gesucht, der das Evangelium umspannt, nunmehr handelt es sich weiter um die Ausfüllung desselben. Der Verfasser selbst spricht in seinem Schlußwort von vielen anderen Zeichen, σημεῖα, die Jesus vor seinen Jüngern getan (ἐποίησεν), die nicht in seinem Buche stehen; die in ihm enthaltenen aber seien geschrieben, damit die Leser glauben, daß Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes.

a) Was unter diesen Zeichen Jesu im Sinne des Verfassers zu denken sei, scheint auf den ersten Blick leicht festgestellt; er weist ja gerade in den Stellen, an denen er offenkundig selbst das Wort ergreift, geflissentlich auf sie hin. So nennt er das Kanawunder (2, 11) und die Heilung des Hauptmannssohnes (4, 54) ein σημεῖον (und auch die Heilung des Blindgeborenen wird so bezeichnet 9, 16). Solche Zeichen sind 2, 23 der Grund des Glaubens an Jesus, 11, 47 der des auf ihn geplanten Anschlags (vgl. 7, 31 ff.), 12, 37 das, was zum Glauben hätte führen müssen, 20, 31 das, worauf der Verfasser seine Glaubensforderung gründet. Daß er dies tut, hat seinen Grund darin, daß er in diesen Wundertaten Jesu die Erscheinung seiner Herrlichkeit erblickt (2, 11), und darum bezeugt er im Prolog: wir haben seine Herrlichkeit geschaut als eines Eingeborenen vom Vater (1, 14). Diese Bedeutung der Wundertaten Jesu ist dem

Evangelisten also offenbar die Hauptsache, darum hebt er sie ausdrücklich hervor und nennt sie σημεῖα, Zeichen für die Wirksamkeit einer in Jesu erschienenen bezw. erscheinenden Macht, die es aus eben diesen Zeichen zu erkennen gilt.

Nun scheinen sich aber doch bei dieser Umschreibung des Begriffs der σημεῖα Schwierigkeiten zu ergeben, wenn man von unserer Stelle ausgeht. Ihre Anwendbarkeit auf das Ganze des Evangeliums ist von zwei Seiten bestritten. Einmal hat man aus dem Zusammenhang die Beziehung des Ausdrucks σημεῖα auf die Erscheinungen des Auferstandenen beschränken wollen, und dann hat Wendt die ausschließliche Geltung dieser Erklärung für die jüngere, dem Evangelisten angehörige Schicht des Evangeliums behauptet.

Wendt sieht nämlich gerade in der Wahl des Ausdrucks σημεῖα seitens des Evangelisten gegenüber der Bezeichnung ἔργα im Munde Jesu eine Hauptstütze seiner Ansicht von der Verarbeitung einer älteren Quelle durch unseren Evangelisten. Er meint, ein Schriftsteller, der selbständig Reden und Geschichtserzählungen geschrieben, könnte nicht im Schlußwort nur die σημεῖα, müßte auch die Worte Jesu genannt haben. Aber es liege hier eben eine verschiedene Anschauung über die Selbstbeglaubigung Jesu vor; diese werde „in den geschichtlichen Partien wie in dem Schlußworte 20, 30 f. mit dem Hinweis auf seine Zeichen, in den Reden unter Ablehnung einer Zeichenforderung mit dem Hinweis auf seine Werke erbracht, d. i. auf sein ganzes Verkündigungswirken, welches sich selbst als ein göttliches beglaubigt." Wir sind also genötigt, seine Anschauung an diesem Punkte kurz zu prüfen.[1])

[1]) Wendt, Die Lehre Jesu Bd. I (Göttingen 1886), dazu Haupt, Th. St. Kr. 1893 S. 217—250. Wendt, Das Johannesevangelium ib. 1900. Dazu Corßen, Göttinger Gel. Anz. 1901, 645—656; von Wendt ist die jüngere Schrift angeführt.

Da läßt sich nun meines Erachtens beweisen, daß Wendt doch weder den Begriff der σημεῖα noch den der ἔργα so gefaßt hat, wie sie im Evangelium gemeint sind. Infolgedessen kann auch seine Bestimmung ihres Verhältnisses zueinander so wenig zu Recht bestehen wie die Folgerungen, die er weiter daraus gezogen. — Er hat darin unzweifelhaft recht, daß bei dem Begriff der σημεῖα die in ihnen sich auswirkende wunderbare Macht ein grundlegendes Moment bildet, aber es ist falsch, hinter diesem das andere völlig zurücktreten zu lassen, daß eben diese äußeren Machterweise zugleich auch Abbildungen sind von inneren Krafterweisungen und mehrfach geradezu als solche gedeutet und gewertet werden. Hätte der Evangelist wirklich ein ausschließliches Interesse am bloßen äußeren Wunder gehabt, so wäre es ebenso unverständlich, daß er deren nur sieben berichtet, wie, daß er, nach Wendts Annahme, eine wunderlose johanneische Redequelle als Unterlage für seine Auslassungen wählte. Außerdem widerspricht 6, 26 dieser Auffassung Wendts durchaus: ζητεῖτέ με οὐχ ὅτι εἴδετε σημεῖα ἀλλ' ὅτι ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων καὶ ἐχορτάσθητε.[1]) Der Vers gibt einen brauchbaren Sinn doch nur, wenn man ihn mit Weiß u. a. so versteht, daß Jesus den Juden vorwirft: ihr haltet euch an den äußeren Machterweis, erkennt aber nicht seine innere Wahrheit — man könnte fast sagen: ihr seht nicht, daß dies ἔργον ein σημεῖον ist! σημεῖον hebt hier also gerade das zweite Moment dieses Begriffes hervor.[2])

Richtig ist ferner, daß die Summe der Werke Jesu das eine große Werk der Heilsverkündigung ist, das er in des Vaters Auftrag auszuführen hat, und daß also τὰ ἔργα = τὸ ἔργον ge-

---

[1]) Es bleibt überhaupt ein Grund gegen Wendts Ansicht, daß hier 6, 26 und 4, 48 σημεῖον im Munde Jesu sich findet.

[2]) „Diese Machttaten heißen ihm σημεῖα als solche, welche eine Zeichensprache reden; sie sind nicht" [nur] „Zeichen von höherer Macht, sondern diese Machttaten auf dem natürlichen Gebiet sind Zeichen für das, was Jesus auf einem höheren Gebiete ist und leisten will." Haupt a. a. O. S. 241.

legentlich sein ganzes Auftreten in Wort und Werk bezeichnet (9, 4; 10, 37; 4, 34; 17, 4).[1] Falsch ist es aber, wenn Wendt behauptet, einmal, daß dabei stets das Moment des Wunderbaren ausgeschlossen sei, und zweitens, daß irgendwo im Evangelium ἔργα einfach gleich ῥήματα gesetzt werden könne.

7, 3, das doch auch Wendt der, hier freilich erweiterten Quelle zurechnet, heißt ἔργα einfach Wunder, und 7, 21 wird man das ἓν ἔργον auch schwerlich nur von „einer verbotenen Arbeit" deuten können. Hier ist vielmehr wie auch bei den καλὰ ἔργα 10, 32 an wunderbare Taten zu denken, wie die Wahl des Verbums δεικνύειν an letzterer Stelle zeigt. Vgl. σημεῖον δεικνύειν 2, 18, ποιεῖν 6, 30; 20, 31, ἔργα ποιεῖν 7, 3. An sich bedeutet ἔργον beides, wie schon der Gebrauch von ἐργάζεσθαι beweist: 5, 17 = wirken, 6, 28 noch abgeblaßter etwa = sich verschaffen, 6, 30 = σημεῖον ποιεῖν.

So steht nun ἔργον gleichbedeutend mit σημεῖον auch überall da, wo es den Gegensatz bildet zu ῥῆμα. Denn es ist doch nur ein Trugschluß, wenn Wendt meint, 14, 10 f. und 15, 22—24 erschienen Worte und Werke Jesu als gleichwertige Begriffe. Er behauptet, 15, 24 läge die Steigerung gegen V. 22 darin, daß der Begriff des Redens durch den allgemeineren der Werke aufgenommen ist, wogegen Corßen mit Recht einwirft, daß der Schritt vom Speziellen zum Allgemeinen hier eher das Gegenteil einer Steigerung bedeute.[2] Die Steigerung liegt vielmehr einmal im Werk überhaupt gegenüber dem Wort, sofern jenes unmittelbarer überführt, darum tritt der Haß gegen Gott in der Ablehnung der Werke sofort und deutlicher zutage (V. 24[b]. V. 23); und sie liegt hier noch besonders in dem Zusatz: ἃ οὐδεὶς ἄλλος ἐποίησεν (V. 24, vgl. 7, 31; 3, 2).

Auch die weiteren Parallelen entscheiden gegen Wendt. 10, 25. 37—38 sind unverständlich, wenn hier nicht von einem

---

[1]) Vgl. ὁ λόγος = τὰ ῥήματα; Meyer, Prolog, S. 24 f.
[2]) A. a. O. 649.

stärker noch als Jesu Wort wirkenden Zeugnis die Rede ist, eben dem der Wunder;[1]) diesen sollen sie glauben, wenn sie schon ihm, d. h. seinem Worte, nicht glauben mögen. Während in V. 25 Jesus nur allgemein auf seine Werke sich beruft, gibt er V. 38 an, was sie bezeugen, nämlich, daß der Vater als in ihm seiend erwiesen wird und er als im Vater seiend, indem er die Wahrheit redet, Gottes Werke tut und ihm die Ehre gibt (V. 25), darum mit Recht — ohne Lästerung — von sich sagt: *υἱὸς θεοῦ εἰμί.* Dieselbe Anschauung ergibt die Vergleichung von 10, 41 mit 5, 33 ff. Der vom Volke festgestellte Unterschied zwischen Jesus und Johannes ist trotz des verschiedenen Ausdrucks (*σημεῖον* 10, 41 *ἔργον* 5, 36) und der verschiedenen Wendung des Gedankens[2]) derselbe, den Jesus für seine Bezeugung geltend macht; 5, 36 erscheint Jesus durch das Zeugnis seiner Wunder (*ἔργα*) besser beglaubigt als durch das Wortzeugnis des Täufers, 10, 41 erscheint das Wortzeugnis des Täufers über Jesus glaubhaft, obwohl ihm die Bestätigung durch Wunder (*σημεῖα*) fehlt; das *ἔργον* der Verkündigung, das durch deren Inhalt seinen göttlichen Ursprung erweist, war eben auch dem Täufer durchaus gegeben (5, 33).

Endlich liegt auch 14, 10 f. die Sache eher umgekehrt als Wendt meint. Er ging statt von dem ganz klaren V. 11 von dem schwierigen V. 10 aus[3]) und meinte, an dem Gegensatz

---

[1]) 10, 25: *εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε. τὰ ἔργα, ἃ ἐγὼ ποιῶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς, ταῦτα μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ.* 10, 37 f.: *εἰ οὐ ποιῶ τὰ ἔργα τοῦ πατρός μου, μὴ πιστεύετέ μοι· εἰ δὲ ποιῶ, κἂν ἐμοὶ μὴ πιστεύητε, τοῖς ἔργοις πιστεύετε, ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί.*

[2]) *ἐγὼ δὲ ἔχω τὴν μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου* stellt nach dem ganzen Zusammenhang entschieden nicht die Beglaubigung Jesu über die des Johannes, sondern stellt die Beglaubigung Jesu durch die Wunder über die durch das Zeugnis Johannis.

[3]) *οὐ πιστεύεις, ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν; — τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν, ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ — ὁ δὲ πατὴρ, ὁ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ.* V. 11 *πιστεύετέ μοι ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί· εἰ δὲ μὴ, διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ πιστεύετε.*

τὰ ῥήματα . . . ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ — ὁ δε πατὴρ ποιεῖ τὰ ἔργα sei ersichtlich, daß *τὰ ῥήματα* wesentlich = *τὰ ἔργα*, mindestens aber darin enthalten sei. Hält man sich aber zunächst an V. 11, so sind auch hier wieder Jesu Person und (=) sein Wort auf der einen Seite seinen Werken auf der anderen gegenübergestellt. Glaubet mir . . . wenn [ihr es mir] nicht [glaubt], so glaubt es doch eben um der Werke willen. Wie die Begründung der Glaubensforderung, so stimmt auch ihr Inhalt mit 10, 37 überein, nur daß die beiden Stücke hier umgestellt sind: *πιστεύετε ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί.* Ebenso ist die Reihenfolge in der Frage an Thomas (V. 10) und dem entsprechend ist nun auch zuerst von den Worten die Rede, dann von den Taten. Diese Reihenfolge ist keineswegs gleichgültig, die Glieder entsprechen sich durchaus: redete Jesus seine Worte von sich aus, so käme er in seinem Namen, nicht in dem des Vaters; es wäre also nicht wie er immer behauptet: er wäre nicht „im Vater". Und wäre er nicht stets im Vater, so wäre auch dieser nicht dauernd in ihm. Bleibt aber (*δέ*) der Vater in ihm, so ist das ein Beweis, daß auch er im Vater ist. Und dieser Beweis wird erbracht durch die Werke, die Gott in ihm und durch ihn tut. Während also scheinbar 10 b und c die Begründung zu 10 a bilden, bedarf tatsächlich auch 10 b noch der Begründung durch 10 c, wie die Behauptung a, 1 *ἐγὼ ἐν τῷ πατρί*, bewiesen werden muß durch die Feststellung von a, 2 *ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί* — das Selbstzeugnis Jesu wird bestätigt durch das Tat- und Wunderzeugnis des Vaters.[1])

Nach alledem wird man von einer Differenz der religiösen Auffassung an diesem Punkte nicht reden können — *ἔργον* im Evangelium bedeutet dasselbe wie *σημεῖον* beim Evangelisten. Diese Verschiedenheit des Ausdrucks aber ist selbstverständlich, wenn man beachtet, daß der Evangelist hier eben Zeichen der

---

[1]) Vgl. Corßen a. a. O. S. 650.

Herrlichkeit Jesu sah und berichtete.[1]) Von hier aus dürfte also der Anwendung des 20, 30 f. gegebenen Maßstabes auf das Ganze des Evangeliums nichts im Wege stehen.

Das zweite Bedenken geht von dem Zusammenhang aus, in dem 20, 30 f. stehen. Die Stelle knüpft an an die Erzählung der Erscheinungen des Auferstandenen, und es läßt sich doch nicht gut annehmen, daß nun gerade auf diesen letzten vom Verfasser erzählten Abschnitt seine unmittelbar darunter gesetzte Angabe über Inhalt und Zweck seines Buches nicht passen sollte, noch weniger aber, daß ihm etwa ein solcher Widerspruch nicht zum Bewußtsein gekommen wäre. Man hat also die Erscheinungen des Auferstandenen jedenfalls mit unter den Begriff der σημεῖα, wie der Verfasser ihn verstand, zu rechnen. Hier tritt der Begriff der Wunder t a t zurück hinter den eines Geschehens überhaupt, das wie jene auftritt mit dem Anspruch, beweisend und verbürgend zu sein für die darin zum Ausdruck kommende Tatsache, hier also für die Auferstehung Jesu.[2]) Gleichwohl darf man nun nicht die σημεῖα 20, 30 f. etwa beschränken auf die Erscheinungen des Auferstandenen. Das verbietet das Verbum ἐποίησεν sowie das ταῦτα δὲ γέγραπται V. 31, das nach dem vorhergehenden Satz offenbar alle in diesem Buche enthaltenen „Zeichen" in sich begreifen soll, und deren Abgrenzung ist, wie wir sahen, eine andere. Auch in der frühesten Zeit hat man es ersichtlich nicht so verstanden, sonst hätte Kap. 21, das ja dann zu den wenigen σημεῖα des Kap. 20 ein neues, wichtiges hinzubrächte, wohl vor 20, 30 seinen Platz gefunden.[3]) σημεῖον behält also auch hier

---

[1]) „Nichts natürlicher, als daß der Evangelist den Zeichentäter von seinen Werken reden läßt, während er als Berichterstatter von seinen Zeichen erzählt." Ebenda 650.

[2]) Zahn, Einl. II 530: „Die σημεῖα sind Ereignisse, die über sich selbst hinausweisen auf die Ursache, deren Wirkungen, auf die Person, deren Handlungen, auf die unsichtbaren Vorgänge, deren Sinnbilder, auf die zukünftigen Ereignisse, deren Vorspiele sie sind."

[3]) Vgl. Horn, Abfassungszeit, Geschichtlichkeit und Zweck von Evang. Joh. Kap. 21 (Leipzig 1904) S. 9.

seine sonstige Bedeutung, aber mit einer durch die Beziehung auf das unmittelbar Vorhergehende nötigen Modifikation nach der einen Seite des Begriffs.[1]) Danach handelt es sich für den Evangelisten also nicht nur um das Wunderbare des Geschehens, so daß man aus seiner Lust an diesen Wundererzählungen auf eine Ausschmückung, Steigerung oder Vergröberung ihrer „Originale" schließen könnte, und er ist ebenso weit davon entfernt, in ihnen nur Schattenbilder himmlischer Dinge und Vorgänge, nur „Zeichen" zu sehen; ihm ist vielmehr das Wunder als Zeichen wichtig, sofern nur das wirkliche Wunder beweisende (Zeichen-) Kraft hat,[2]) und nur das diese Kraft kenntlich machende Wunder religiösen Wert. Und darauf mußte es ihm ankommen, wenn er durch ihre Erzählung Glauben und damit Leben wecken wollte.

Daher konnte es ihm nun auch nicht darum zu tun sein, nach Art der Synoptiker eine große Anzahl von Wunderberichten aneinander zu reihen, seinem Zweck entsprechen auch nicht die in der Stille geschehenen Wunder, von denen vielleicht nur wenige wußten — er brauchte und wählte einige, sagen wir getrost, handgreifliche Wunder, und zwar solche, auf Grund deren das Gerücht von Jesu ausgegangen war in das ganze Land, solche, deren Wirklichkeit und Aufsehen erregende Art möglichst wenig zu leugnen war. Daher das „große Publikum", vor dem Johannes geflissentlich Jesum seine Wunder tun lassen soll, obwohl es mehrfach nicht erwähnt wird, auch nicht 5, 11; man redet besser nur von der Öffentlichkeit (vgl. 7, 3; 10, 32; 18, 20), in der sie geschehen, wie in dem einen derartigen Fall die Person, der es widerfährt, im anderen die Beachtung, die es nachher fand, ihm

[1]) Zu weit geht m. E. Jülicher, Einl.[5] S. 347, wenn er behauptet: die Teilung zwischen Worten und Taten Jesu sei bei Joh. „eigentlich verschwunden; alles, was sein Evg. enthält, gehört 20, 30 in die Kategorie der Zeichen." Vgl. o. S. 61 f. zu 14, 10, u. S. 65 ff.

[2]) „Das Wunder enthält gerade darum die Glaubenswahrheit, weil es wirklich ist." Wrede a. a. O. S. 8.

besondere Bedeutung verschaffen (4, 47 ff. Kap. 9). Daher also die Auswahl von nur sieben Wundertaten Jesu neben der zusammenfassenden Erwähnung vieler anderer (2, 23; 6, 2; 7, 31; 10, 32; 11, 47; 12, 37; 20, 30), daher die angebliche Steigerung der Wunder, die aber zumeist eine Sicherung ihrer Tatsächlichkeit ist,[1]) daher endlich auch die Verknüpfung von Reden Jesu mit seinen Taten, wobei entweder die Reden den Taten als „Kommentar“ nachfolgen oder die Taten den Reden als „Illustration“.

Man wird dieser Verbindung von Wort und Werk nun aber doch nicht gerecht, wenn man die Reden nur als geistige Deutungen oder Umdeutungen der Wunder ansieht, und ihnen die Aufgabe zuschreibt, deren idealen Gehalt zu erörtern. Dem widerspricht, wenn man es für Kap. VI und XI auch gelten lassen kann, durchaus z. B. der Fortgang der Rede in Kap. V. Es dürfte schwer halten, hier wirklich einen Zusammenhang festzustellen zwischen der besonderen Art dieses Wunders und der besonderen Art des in der folgenden Rede von Jesus erhobenen Anspruches; einfach seine Tat als solche gibt ihm das Recht zu messianischen Ansprüchen. Das ist der überall geltende und passende Zusammenhang von Taten und Worten im allgemeinen wie in den einzelnen Fällen ihrer Verknüpfung; ihn wird man festhalten müssen und darf nicht jene scheinbar genaueren Bestimmungen zum Prinzip erheben: sie sind einfach spezielle Fälle der allgemeinen Regel. Wenn man auf den Inhalt der Reden sieht und zugleich in Betracht zieht, daß sie auch ohne Zusammenhang mit den Taten auftreten, so zeigt sich, daß hier vielmehr vor allem weitergeführt werden soll, was das Wunder begonnen, der Eindruck vertieft, den es hinterlassen hat.[2]) Vom Essen des Brotes muß es zum Erkennen des σημεῖον kommen, vom

[1]) S. Wrede a. a. O. S. 7 f.

[2]) Vgl. hierzu besonders Luthardt im Kommentar von 1876 S. 187 ff.; Schlatter, Der Glaube im Neuen Testamente.[3] S. 198 ff.; Horn a. a. O. S. 14 f.

θαυμάζειν zum πιστεύειν, von der falschen Christushoffnung zum Verständnis der Herrlichkeit des Χριστὸς ἐν σαρκί (6, 26; 7, 21; 6, 14 ff.). Wo das Wunder ein Aufdämmern des Glaubens bewirkte, da treibt ihn Jesu Wort zur Klärung und Entscheidung — es ist sicher nicht bedeutungslos, daß die schärfsten Worte Jesu da fallen, wo Anfänge des Glaubens vorliegen (4, 48; 6, 26; 8, 31). Und wiederum: wo Glaube an Jesus durch sein Wort geweckt ist, da kann er durch den Beweis der Tat zur Gewißheit geführt und in ungeahnte Höhen erhoben werden (11, 40; 1, 51).

Dieses Verhältnis von Wort und Werk hat seinen Grund darin, daß eben beide, jedes in seiner Weise, Zeugnis ablegen für Jesus: die Wunder von dem, was Jesus Heil- und Freudevolles an den Menschen zu tun vermag, und von der göttlichen Macht, die in ihm wirkt, die Reden von seiner besonderen Stellung zu Gott und Welt, und damit von den Heilsgütern, die durch ihn vermittelt werden. Jene gewähren etwas und heischen dafür Anerkennung, setzen die Gabe als Grundlage der Leistung, diese fordern Anerkennung und verheißen dafür ein Gut, setzen also die Leistung als Bedingung der Gabe; jene locken zum Anschluß, diese treiben zur Entscheidung. So ergänzen sie einander. Jesu Taten allein hätten zum Aberglauben geführt (6, 15), seine Worte für sich zum Unglauben, zu Hohn und Spott (7, 3) oder entrüsteter Abkehr (6, 61. 66) — erst W o r t und W e r k z u s a m m e n, einander stützend und ergänzend, das Näheverhältnis Jesu zu Gott gleicherweise bezeugend wie die Nähe Gottes bei Jesus, s i n d e i n v o l l g ü l t i g e s Z e u g n i s für ihn als den Christ und Sohn Gottes, sie vermögen Glauben zu wecken, sie dürfen darum Glauben fordern, das Werk mit seiner plötzlich zwingenden Gewalt (6, 14; 9, 33; 11, 45), das Wort mit langsam überwindender, tiefer dringender Kraft (6, 68; 16, 29—31). So kommt es, daß Jesus bei Johannes den Glauben an sein Wort und auf sein Wort hin höher stellt als den auf Grund seiner Wunder (4, 48; 6, 26; 20, 29), weil hier der

Wille des Menschen sich zeigt als auf Gott gerichtet (7, 17 vgl. 3, 21), und daß er, ohne daß ein Widerspruch entsteht, auf seine Werke sich beruft, wo man seinem Wort den Glauben versagt (10, 38; 14, 11), weil hier der Widerwilligste verstummen mußte (7, 31), und daß er dem Unglauben versagte Zeichen gewährt, wo's Glaubenshindernisse aus dem Weg zu räumen gilt (Kap. 20).[1]) Darum richtet Jesu Wort den Menschen (12, 48), und seine Werke machen den Unglauben völlig unentschuldbar (15, 24). Dazu kommt, daß das Werk Gottes, das Jesus verkündet und das ewiges Leben für die Welt bedeutet, in ihm selbst gegeben, darum in seinem Wort und Werk unmittelbar vorhanden und angeboten ist, so daß diese wirklich lebendige Zeugnisse sind — Jesu und des Vaters — Offenbarung des in ihm Verborgenen (bes. 3, 16 ff. und Kap. 6), nicht nur gedankenmäßige oder symbolisierende Darstellung desselben. Aber sie sind das, wie wir sahen, vollkommen erst in ihrer Vereinigung, darum kann sie der Evangelist, der sie unter diesem Gesichtspunkt des Zeugnisses ansieht, zusammen befassen unter den Begriff der σημεῖα, wie man denn 12, 36 f. unmittelbar den Eindruck hat, daß die Reden unter den σημεῖα mitgemeint, sogar in erster Linie mitgemeint sind: *Ταῦτα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν. τοσαῦτα δὲ αὐτοῦ σημεῖα πεποιηκότος ἔμπροσθεν αὐτῶν οὐκ ἐπίστευον εἰς αὐτὸν ἵνα . . . πληρωθῇ . . . τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;* der Begriff des Zeichens erweitert sich hier geradezu zu dem des Zeugnisses.

Ist dies die Bedeutung der Taten Jesu und der Sinn ihrer Benennung als σημεῖα in unserem Evangelium, daß sie Zeugnisse sind für Jesum, und sind sie dem Evangelisten als solche so wertvoll, daß er nach ihnen den Inhalt seines ganzen Evangeliums bezeichnet, so ist an diesem Hauptpunkte jedenfalls die

---

[1]) So Schlatter a. a. O. S. 200.

Form seiner Ausführung entsprechend dem, was wir aus seinen eigenen Äußerungen schon als den Zweck seiner Schrift erkannten, und es ergibt sich die Aufgabe, diesen Gesichtspunkt als den beherrschenden auch in den sonstigen Bestandteilen derselben aufzuzeigen.

b) Wir beginnen mit dem, das wir eben schon berühren mußten, mit den Worten und Reden Jesu, die gleicherweise und im Verein mit seinen Taten Zeugnis geben und Glauben fordern. Ihnen kommt bindende und zwingende Kraft zu, weil sie Zeugenworte sind: über himmlische Dinge geredet von dem, der aus dem Himmel ist (3, 11—13; vgl. 6, 62 und 1, 18), über Jesum als den Sohn Gottes und Heiland der Welt geredet von ihm selbst als dem über seinen Ursprung (8, 14) und seine Bedeutung (8, 12; 6, 35; 11, 25; 14, 6; 10, 1 ff. 2c.) durchaus Wissenden und von Gott Beauftragten.[1]) Darum, als Zeuge dessen, was er redet, fordert er Glauben an sein Wort (8, 14; 5, 43). Er beruft sich für diese seine Forderung auf die Werke, die er tut, und auf die Schrift, die von ihm redet, auf die Reinheit seines Wandels (8, 46) wie auf die sittliche Kraft und Wahrheit seiner Rede (7, 17 ff.). Diese handelt wesentlich von ihm selbst, von seinem Verhältnis zum Vater und zur Welt, sowie von deren Verhalten zu ihm und seinen Folgen. Die Reden Jesu enthalten eigentlich nur sein Selbstzeugnis mit Begründung; ebenso die kürzeren Auslassungen Jesu in den Gesprächen mit Jüngern und Freunden wie in den Streitverhandlungen mit den Juden. Man mag diese formell von den größeren Redeeinheiten unterscheiden, inhaltlich gehören sie durchaus zu ihnen.

Ist der Zeugniszweck dem Evangelisten auch bei seiner Verwendung von Worten Jesu maßgebend gewesen, so erklärt sich daraus zum guten Teil die Einseitigkeit ihres Inhaltes, die „Monotonie" der johanneischen Reden: er hat mit voller Absicht

[1]) Vgl. oben S. 23.

nur dahin Zielendes aufgenommen. An Stoff zur Auswahl kann es ihm ja nicht gefehlt haben, er hat auch schwerlich gemeint, Jesus habe nur immer Ausführungen über sein „Ich bin“ gegeben; das zeigen die Abschiedsreden deutlich. Aber ihm kam es ausschließlich darauf an und so hat er fast ganz auf andersartige Worte Jesu verzichtet.[1])

Wie in betreff der Wunder so ist es auch hier bei den Reden Jesu eine mindestens einseitige Bestimmung, wenn man sagt: er handle nur immer „von seiner eigenen Göttlichkeit“[2]) oder: man solle glauben „nicht an die Messianität, sondern an die Gottheit.“[3]) Was Jesus in den Vordergrund rückt, wenn er von sich redet, ist auch in unserem Evangelium gerade sein Messiasberuf.[4]) Allerdings erscheint das Heil durchaus an seine Person, an ihr Dasein und was damit gegeben ist, gebunden und der Glaube an ihn als das Entscheidende für das Schicksal der Menschen. Dennoch aber richtet sich dieser Glaube keineswegs rein auf die Person Jesu als solche, er wird vielmehr fast stets, unmittelbar oder durch Vermittlungen, auf Gott hin gewendet.[5]) Neben dem absolut gebrauchten *πιστεύειν* (ca. zwölfmal) steht das ebenfalls inhaltlich noch unbestimmte *πιστεύειν* mit dem Dativ (etwa achtmal) und das allgemeine *πιστεύειν εἰς ἐμέ* (elfmal), daneben *εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* (9, 35, vgl. 3, 15), *εἰς τὸν υἱὸν* sc. *τοῦ θεοῦ* 3, 18, vgl. 3, 16. 36.[6]) Wo der Inhalt dieser

[1]) Das eigentliche, formale oder, wie Luthardt treffend sagt, psychologische Problem der Reden bedarf für uns keiner neuen Untersuchung, wenn man zugibt, daß an ihrer Formulierung und Komposition der Evangelist einen mehr oder weniger großen persönlichen Anteil hat. Vgl. bes. Göbel, Die Reden unseres Herrn nach Johannes I, S. 1 ff.

[2]) Holtzmann, Einl.[3] S. 431.

[3]) Wernle a. a. O. S. 59 mit Bezug auf die Wunder.

[4]) Weizsäcker spricht (Untersuchungen, S. 260) von der „Wahrnehmung, daß gerade dies Evangelium am meisten unter allen von der jüdischen Frage des Lebens Jesu, von der eigentlichen Messiasfrage handelt.“

[5]) Vgl. Schlatter a. a. O. S. 191 f.

[6]) wenn letztere Stellen nicht mit 1, 13; 2, 23 zusammen speziell dem Evangelisten angehören, s. o. S. 8 ff.

Ausdrücke näher bezeichnet wird, ist von der Messianität die Rede. So, wenn Jesus Glauben fordert an den, der ihn gesandt (5, 24. 28), an sich als den, den Gott gesandt hat (6, 29), oder wenn an bedeutsamen Stellen der Glaube der Jünger festgestellt, auf den des Volkes oder der Welt abgezielt wird, der dies zum Inhalt hat: *ὅτι σύ με ἀπέστειλας* (17, 8; 11, 42; 17, 21. 2). Bei diesen Stellen liegt keine Veranlassung vor, an die Sendung des Christus vom Himmel in die Welt zu denken, vielmehr ist diese „Sendung" Jesu zunächst auf der Linie der des Täufers zu denken, der auch ein *ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ* war. Gerade dies ist es, was die Juden Jesu abstreiten (7, 12; 9, 16) und das er nicht müde wird, ihnen immer wieder zu versichern, dafür Anerkennung von ihnen zu verlangen (5, 26. 36; 6, 57; 7, 28; 8, 42; 9, 4; 11, 42; 12, 45 u. a. m.). Das ist es auch, was seine Wunder beweisen sollen: nicht sowohl die Allmacht und Gottheit Jesu als vielmehr die Bejahung, die Gott durch die Gewährung seiner Allmacht ihm als seinem Gesandten zu teil werden läßt. Jesus wehrt geflissentlich dem Scheine, als handle er aus eigner Macht und Machtvollkommenheit (11, 42), sein Tun ist hier wie allezeit Erhörung seines Gebetes (vgl. 11, 22).[1]) Was bei solchen Taten nach seinem Willen herauskommt, ist die Verherrlichung des Namens Gottes (9, 3; 11, 4. 40. 41). Weil er nur diese sucht (7, 18), fällt ihr Glanz auch auf ihn (5, 23; 8, 50. 54; 11, 4). Er kommt nicht in seinem, sondern in des Vaters Namen (5, 43), nicht von ihm selbst, sondern gesendet vom *ἀληθινός* (7, 28; 8, 42); er tut nichts (8, 28), ja er kann nichts tun (5, 19) ohne den Vater; dessen Willen zu tun ist seine Speise (4, 34), sein Wille (5, 30), der Zweck seines Kommens (6, 38). Er redet und handelt nach dem Gebote des Vaters (8, 28. 38;

---

[1]) Auch das Bekenntnis des Blindgeborenen 9, 29—33 gehört hieher trotz des *παρὰ θεοῦ εἶναι* V. 33: das Widerspiel dazu ist der *ἁμαρτωλός*, und die Ausdeutung zu jenem lautet: *ἐάν τις θεοσεβὴς ᾖ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ* V. 31.

12, 49), redet und tut, was er von diesem hört und sieht (3, 32; 5, 30; 8, 26. 40; 15, 15; 3, 11; 8, 38; 5, 19). Seine Lehre, sein Wort ist nicht sein, sondern des, der ihn gesandt hat (7, 17; 14, 24; 17, 8), und seine Werke tut der Vater (14, 11), oder er tut sie im Namen des Vaters (10, 25. 32. 38). So glaubt denn auch — das steht in der Zusammenfassung 12, 44 ff. scharf voran — wer an ihn glaubt, tatsächlich nicht an ihn, sondern an den, der ihn gesandt hat; und wer Gottes Willen als für sich bindend anerkennt, muß auch die göttliche Sendung Jesu erkennen (7, 17).

In alledem redet Jesus nirgend von seiner Göttlichkeit, vielmehr behauptet er einfach seinen Zusammenhang mit dem Vater, und zwar in der Art, daß er sein Tun und Reden als mit Gottes Willen in Einklang stehend, in seinem Auftrag und zu seiner Ehre geschehend verteidigt, indem er darauf verweist, wie er ständig an den Vater sich halte, aus dessen Macht schöpfe und schöpfen könne, weil auch dieser zu ihm sich hält (vgl. noch 8, 16. 29).

Dieser Zusammenhang besteht also in der Form der Abhängigkeit Jesu von Gott.[1]) Damit wahrt er das Recht seines Auftretens als aus göttlichem Beruf und bringt zugleich sein Messiasbewußtsein energisch zum Ausdruck. Denn Stellen wie 5, 20; 7, 17. 18; 8, 28; 12, 44. 49, auch 5, 19 und 14, 28, sind nun doch auch wieder weit davon entfernt, eine Unterordnung Jesu unter Gott im dogmatischen Verständnis (Subordinatianismus) zu enthalten. Daran hat der Evangelist nicht gedacht,[2]) wenn ihm auch das, jener Lehre zugrunde liegende (monarchianische) Interesse etwaigen Angriffen der Juden gegenüber solche Worte wichtig erscheinen lassen mochte, die, wie 17, 2, vgl.

---

[1]) „Das vierte Evangelium ist von dem Grundgedanken durchzogen, daß alles, was Jesus tut, er nicht als aus sich selbst, sondern aus Gehorsam gegen den Vater tut.“ Haupt, Gefangenschaftsbriefe 7, S. 87.

[2]) Vgl. Baldensperger a. a. O. S. 167.

14, 28, die Einzigkeit Gottes betonen. Jene Worte der Selbstbescheidung Jesu stellen eben zugleich seine enge Zusammengehörigkeit mit Gott fest: daß Gott mit ihm und durch ihn so redet und handelt, wie mit keinem anderen (15, 24, vgl. 7, 31; 3, 2; 1, 18), das sichert ihm erst die viel höhere Bedeutung, als wenn er's von sich aus täte, eben die messianische. So enthalten die Aussprüche seiner Demut zugleich den Anspruch seiner Würde, sie stellen ihn in Abhängigkeit von Gott und binden das Heil der Menschheit an seine Person. Wenn er nichts weiter will als zu Gott hinleiten, so entspricht dem, daß der Weg zu Gott nun auch nur über ihn oder durch ihn führt (14, 6). Wie er sich hier als den Weg zu Gott, als Wahrheit und Leben bezeichnet, so bezeichnet er sich sonst auch als das Licht der Welt, seine Gabe als lebendiges Wasser, dieselbe, ja sich selbst als Brot des Lebens. Er ist die Auferstehung und das Leben, nur er der Bringer der Freiheit, wer an ihn glaubt und sein Wort hält, der ist gerettet, hat das ewige Leben (8, 12; 12, 46; 4, 10. 14; 6, 35. 41. 50; 11, 25; 8, 36; 5, 24; 8, 51; vgl. 3, 16. 18 u. a. m.). Man darf solche Worte höchsten messianischen Bewußtseins [1]) und Anspruches nicht von jenen anderen trennen, muß vielmehr das lebendige, religiös bedingte Ineinander beider festhalten, darf auch den Schwerpunkt nicht zu sehr nach der einen Seite verschieben, wenn man die johanneische Darstellung richtig fassen will.

Das Evangelium handelt durchaus von dem Menschen Jesus,[2]) und auch Jesus weiß sich in ihm völlig als solcher, allerdings handelt es sich nun in beiden Fällen um diesen Menschen in

---

[1]) Vgl. auch noch 10, 8 ff. und Göbel z. d. St. a. a. O. S. 454 ff.

[2]) An der Erkenntnis des richtigen Sachverhaltes hindert nur das alte Logos-Vorurteil, das zeigen deutlich Harnacks Ausführungen in Z. Th. K. 1892 S. 193 ff., der sich für das Evangelium von ihm befreit hat. Daß die Dinge auch im Prolog ebenso liegen, habe ich in meiner Auslegung desselben, bes. S. 18 ff. 60 ff. nachzuweisen versucht; vgl. dazu die zu demselben Resultat gelangende Abhandlung Belsers in der Tüb. Theol. Quartalschrift 1903, 483—519.

seinem einzigartigen Verhältnis zu Gott, indem Gott in besonderem Sinne als der Vater Jesu, dieser kurzweg als „der Sohn“ erscheint, worin sich alle jene Einzelzüge zusammenfassen.[1]) Dieses einzigartige Verhältnis gewinnt einen weiteren, die beiden noch enger aneinander bindenden Ausdruck, wenn Jesus sagt, daß er im Vater und der Vater in ihm, er und der Vater eins seien, so daß, wer ihn sieht, den Vater sieht, wer ihn kennt, ehrt, haßt, ein Gleiches mit dem Vater tut (10, 38; 14, 10 f.; 10, 30; 14, 9; 12, 45; 8, 19; 14, 7; 16, 3; 5, 23; 15, 23). Daß diese Anschauung zunächst noch auf der vorher gezeichneten beruht, wird durch den Zusammenhang in 14, 10 f. deutlich, wo Jesus sich für diese auf jene beruft,[2]) während man im 10. Kapitel erkennt, daß sie doch weiter greift und, wie über jene, auch über sich selbst hinausweist. Denn, wenn die Juden ihn auf Grund seines Wortes von seiner Einheit mit Gott (V. 30) der Gotteslästerung beschuldigen: er mache sich selbst zu Gott, so wehrt er sich nur gegen den Vorwurf der Lästerung, erhebt und verteidigt aber den Anspruch, Gottes Sohn zu sein. Das geht in diesem Zusammenhange über das Bisherige hinaus,[3]) aber jenes klingt noch an, und es ist so der Übergang bemerkbar zu der anderen Gedankenreihe, die über den göttlichen Auftrag hinaus den göttlichen Ursprung Jesu betont. Als Objekt der Glaubensforderung im Munde Jesu kommt das nur zweimal vor: 16, 27 und 8, 24. Dort ist dies Verständnis der Worte ὅτι ἐγὼ ἐξῆλθον παρὰ τοῦ θεοῦ sichergestellt durch den in V. 28 hinzugefügten Gegensatz:

---

[1]) Weizs. Untersuchungen 297: der Evangelist . . . „stellt überhaupt denselben nicht als den Träger eines göttlichen Selbstbewußtseins dar, sondern der Schwerpunkt seiner Selbstaussagen liegt in der göttlichen Sendung und der vollkommenen inneren Einheit mit dem Vater, deren er sich bewußt ist, und das historische Bild Jesu, das heißt, das Bild eines realen Menschen, welcher sich bewußt ist, Gottes Sohn zu sein, ist die Grundlage seiner Darstellung, wenngleich die Aussagen desselben in freier Wiederbelebung im Sinne der Logoslehre gedeutet sind.“

[2]) S. o. S. 61 f. und vgl. 8, 42.

[3]) Vgl. auch die Anklage υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν 19, 7.

wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater; und 8, 24 scheint das schwierige ὅτι ἐγώ εἰμι doch wohl zunächst in dieser Richtung zu ergänzen, nach dem Zusammenhang etwa durch ἐκ τῶν ἄνω.[1] Dem reihen sich an die Hinweise Jesu auf sein ewiges Dasein, und zwar auf ein Dasein beim Vater in seiner Liebe und Herrlichkeit (8, 58; 17, 5. 24). Dahin gehören auch die Stellen, an denen er redet von seiner Rückkehr zum Vater, der ihn gesandt, an seinen früheren Ort (16, 27; 7, 33; 6, 62), vor allem auch die Worte von seinem ἐξελθεῖν von dort (16, 27. 28; 17, 8; vgl. 16, 30; 8, 24; 13, 2), ja von seinem καταβῆναι, καταβεβηκέναι (3, 13 und die Präterita in 6, 38 (41 f.). 51. 58, vgl. auch 3, 31 u. 8, 23). Den Höhepunkt bilden die Worte 14, 1 und 20, 28, die Forderung Jesu: glaubet an Gott und an mich glaubet, und des Thomas Bekenntnis: mein Herr und mein Gott.

So wird denn auch in 3, 16. 17 Rücksicht genommen auf das vorzeitliche Dasein dessen, den Gott sendet, der nun mit Übertragung aus seiner irdischen Lebenszeit für seine gesamte Existenz als der Sohn Gottes bezeichnet wird, wie denn, von hier ausgehend, mit dem Begriff des Sohnes Gottes dieser Gedanke häufig verknüpft ist, vielleicht überall darin mit enthalten gedacht werden kann bezw. muß.[2] Man darf aber nicht vergessen, daß dies eben der Gipfelpunkt einer, Gott und Mensch ohne Bedenklichkeiten und Spekulationen realiter in eines setzenden und darum nichts weniger als starren Anschauung ist, so daß das: ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ tatsächlich eine Steigerung enthält, deren beide Stufen unter besonderer Be-

---

[1]) So Holtzmann und Weiß z. d. St. Die merkwürdig absolute Form legt allerdings immer wieder den Gedanken an das אֲנִי הוּא des A. T. nahe; so deutet es Luthardt, darauf verweisen nebenher Godet, H. und O. Holtzmann.

[2]) Nur in diesem Zusammenhang spricht der Evangelist auch von Jesus als dem Logos.

rücksichtigung der ersten im Selbstzeugnis Jesu zum Ausdruck gelangen.[1])

c) Unter den Zeugnissen, die der Evangelist für Jesum aufbietet, steht obenan das des Täufers. Schon nach dem Prolog ist der Zweck seiner Sendung, daß er zeuge von dem Licht (1, 6—8). Dem entspricht sein Auftreten im Evangelium. Er wird eingeführt: „und dies ist das Zeugnis des Johannes", und er erscheint nun auch stets nur als Zeuge für Jesus; das Wort *μαρτυρεῖν* bezw. *μαρτυρία* steht von ihm 1, 19. 32; 3, 26; 5, 33. 34, die Sache auch 10, 40 ff. Hier kommen viele zu Jesus und zum Glauben an ihn, und eines ihrer Motive ist die „erfahrungsgemäß erkannte Wahrheit des Zeugnisses des Johannes" [2]) in betreff Jesu. Dieses Zeugnis führt der Evangelist seinen Lesern ausführlich vor 1, 19 ff. Da steht neben dem Zeugnis für das Auftreten eines anderen (1, 8; 3, 28), der der Christus ist, ohne daß er dem Johannes als solcher seiner Person nach bekannt war (1, 19—28), das von Jesus als dem Messias (und Lamm Gottes), dem sich das dritte anschließt über jenes Erlebnis, das diese Überzeugung von der Messianität Jesu in ihm weckte 1, 32—34. Daß der Evangelist die Taufe Jesu nicht berichte und sie sehr gering werte, ist nicht richtig: er berichtet sie auf seine Art, d. h. unter dem Gesichtspunkt des Zeugnisses für Jesus (V. 31. 34), und zwar durch den Mund des berufensten Augenzeugen, des Täufers. Das Besondere dieser Taufe, das er miterlebt, bildet die Grundlage für dessen Zeugnis von Jesu Messianität, deren Ausübung auch nach unserem Evangelium auf jenem Erlebnis Jesu fußt (1, 34; 3, 34). Inhaltlich ist damit an der Hauptsache festgehalten, bei der auch die synoptische Schätzung einsetzt, der Ausrüstung Jesu mit dem Geiste. Die Form des Berichtes aber ist nach dem Gesichtspunkt gestaltet, dem er dient, und nach der Art, wie der handelnde Augenzeuge davon reden mußte. Das

---

[1]) S. o. S. 29, vgl. Zahn, Einl. II, 533 ff.

[2]) B. Weiß im Kommentar [8], S. 398.

sieht natürlich anders aus als die einfache Erzählung des ganzen Hergangs bei den Synoptikern.[1])

Wie auf die Verwendung des schon in fester Gestalt vorliegenden geschichtlichen Stoffes durch den Evangelisten, so fällt hier auch auf seine Behandlung des Täufers noch einiges Licht. Es kann nicht nach seiner Anschauung die Aufgabe des Täufers einzig die des Zeugnisses für Jesus gewesen sein; er hätte dieses einführen können auch ohne die Fragen der Juden 1, 19 ff., die doch eine tiefgreifende Tätigkeit des Täufers deutlich voraussetzen. Daß er sie berichtet, zeigt, daß er kein Interesse daran hatte, die Bedeutung des Täufers überhaupt weg zu disputieren. Er kennt und anerkennt diese seine Bedeutung ebenso wie seine Tätigkeit und sein Geschick (5, 33. 35; 3, 23. 24), aber er nimmt nur den einen Punkt in seine Erzählung auf, der seinem Zweck entspricht: er verwendet den bei Juden und Doketen (und etwaigen selbständigen Anhängern) hoch angesehenen und zur Herabsetzung Jesu benutzten zur Verteidigung für diesen, als seinen Zeugen. Daraus ergibt sich zunächst rein sachlich und selbstverständlich eine Unterstellung des Täufers unter Jesus, die an sich noch keinerlei polemischen Klang hätte. Diesen mischt der Evangelist erst ein durch die stark betonte Ablehnung zu hoher Einschätzung des Täufers (1, 8. 20; 3, 28 ff.). Daraus ergibt sich allerdings, daß er einer Überschätzung entgegentreten mußte, die dem Täufer zu viel Ehre tat; dahin wird man auch die Aufnahme des neuen Geschichtsstoffes über ihn in Kap. 3 zu rechnen haben, d. h. also die Hervorhebung der den Täufer überflügelnden Tätigkeit Jesu.[2])

---

[1]) Usener hat den eigentlichen Taufbericht hier wie dort für spätere Zutat, Joh. 1, 32—36 wegen der Parallelen 19 = 32, 29 = 35 a 36 für den Doppelgänger von 1, 19—31 erklärt. Religionsgesch. Untersuchungen I S. 54 f. „Er wird unter uns heute niemanden davon überzeugen, daß die Taufgeschichte dem Grundstock der Synoptiker erst später zugewachsen sei," schreibt J. Weiß (Das älteste Evangelium, S. 123). Dabei wird es auch für Johannes sein Bewenden haben.

[2]) Ich deute davon auch die schwierigen Verse 1, 15. 30. S. m. Prolog, S. 77 ff.

Das andere ist sachlich gegeben, neu ist nur die Form: das Zeugnis Johannis über den Messias erscheint hier durchaus als Zeugnis über Jesus als den Messias. Diesem Gedanken ordnet sich Auswahl und Orientierung des über ihn Berichteten überall unter, die Polemik erscheint nur unter einzelnen Schlaglichtern. Sie kann also nicht der beherrschende Gesichtspunkt gewesen sein,[1]) den wir vielmehr in der Hervorhebung seines Zeugnisses zu sehen haben, das dauernd erklingt und gilt (1, 15).

Ähnlich wie den Täufer verwendet der Evangelist nun auch den Moses, den eigentlichen Schutz und Stolz des Judentums. Er erscheint als der Repräsentant des Alten Testamentes und, wohl nach Deut. 18, 15, in mancherlei Hinsicht auch als Vorbild des Messias (vgl. 1, 21 einerseits, andrerseits 6, 30 ff.). Auch ihn stellt Johannes — das warnt ebenfalls davor, das gleiche Verfahren beim Täufer gar zu dick zu unterstreichen — sofort im Prolog in einen Gegensatz zu Jesus, der dessen Überlegenheit nach zwei Seiten hin hervorhebt: er bringt Gnade und Wahrheit statt des Gesetzes (1, 17)[2]) und er hat Gott gesehen, was niemand sonst, auch Moses nicht, zu teil ward.[3]) Im 6. Kapitel begegnet dann Jesus der Berufung der Juden auf das Mannawunder Mosis mit dem Hinweis, daß nicht dessen, daß vielmehr erst seine Gabe den Namen ἄρτος ἐξ οὐρανοῦ verdient (V. 32). Und ebenso muß Moses (7, 22 f.) zurückstehen hinter den Vätern, wie ja auch (1, 17) das Gesetz nur „durch Moses gegeben“ wurde. Man wird hier doch auch den Versuch sehen dürfen, ein Gegengewicht zu schaffen gegen die Berufung des Judentums auf Moses, mit dessen Vorbild und Vorschrift es Jesum nicht in Einklang

---

[1]) Über ihren Grund s. o. S. 43 ff.

[2]) Gnade: V. 16, Wahrheit: V. 18 ἐξηγήσατο.

[3]) Man wird in diesem Zusammenhang (Anm. 2) und bei dem unvermittelten Ansatz in V. 18 das οὐδείς mit besonderer Beziehung auf Moses (Exod. 33) verstehen müssen. Vgl. die entgegengesetzte Behauptung der Juden 9, 29: wir wissen, daß mit Moses Gott geredet hat; von diesem aber wissen wir nicht, woher er ist.

fand, worin es einen Grund sah, ihn zu verwerfen. Die Juden im Evangelium nennen den Blindgeborenen einen Jünger Jesu, sich selbst aber Mosis Jünger 9, 28.

Sie haben nun aber gar kein Recht sich auf Moses zu berufen, denn sie halten ja auch sein Gebot nicht (7, 19) und beachten nicht sein Wort (5, 46 f.), haben also auch kein Recht, Jesu Tun und Anspruch mit Mosis Autorität zu bekämpfen. Der steht dabei nicht auf ihrer Seite, tritt überhaupt nicht für sie ein, sondern gegen sie auf (5, 45). Er zeugt gerade für Jesum als den Christ, er und die Schrift (5, 39. 46), Gesetz und Propheten (1, 45);[1] auch sein Tun hat prophetische Vorbedeutung auf Jesus (3, 14). Darum kann vielmehr Jesus auf ihn und das Alte Testament, das er repräsentiert, sich stützen (10, 34), sein und des Vaters Zeugnis aus ihm als genügend erweisen (8, 17), sein Erleben von da aus rechtfertigen: den Verrat durch einen seiner Vertrauten (13, 18 = Ps. 41, 10), den unverschuldeten Haß der Juden (15, 25 = Ps. 69, 5), den Tod am Kreuz (3, 14 = Nu. 21, 8. 9). Dasselbe Verfahren übt der Evangelist auch seinerseits bei Einzelzügen[2] wie bei der Feststellung des Endergebnisses 12, 37—41: des Jesaja Wort von der Verstockung (Jes. 53, vgl. 6, 9 u. 10) ist hier erfüllt!

Daraus ergibt sich schon, daß der Evangelist unmöglich eine rein gegensätzliche Stellung zum Alten Testamente eingenommen haben kann, auch nicht zum Gesetze, auch nicht 10, 8. Luthardt wird recht haben, wenn er meint, daß das hart klingende: „euer“ Gesetz (7, 19; 8, 17; 10, 34) und „ihr“ Gesetz (15, 28) sich erklärt aus der feindlichen Spannung zwischen Jesus und den Juden und der letzteren ständiger Berufung auf ihr „Gesetz“ gegen ihn

---

[1]) Es läßt sich nicht scheiden zwischen dem zum Christentum in Gegensatz stehenden Gesetz und den von ihm aufgenommenen Propheten; auch heißt das A. T. kurzweg ὁ νόμος 15, 25, wo Ps. 69, 5 angezogen wird, ebenso 10, 34 = Ps. 82, 6, vgl. 12, 34.

[2]) 2, 17 = Ps. 69, 10; 12, 14 f. = Sach. 9, 9; 19, 24 = Ps. 22, 19.

(vgl. 8, 54).[1]) Und ohne Frage übertreibt Wernle, wenn er 4, 22: das Heil kommt von den Juden, eine historische Reminiszenz nennt, die nur aufträte, um sofort in V. 23 überboten zu werden.[2]) Jesu Stellungnahme selbst zum einzelnen Gebot verwehrt solche Auffassung. Zwar, die Mannigfaltigkeit der synoptischen Berichte auf diesem Punkte fehlt, aber der eine erwähnte Fall, der Streit um das Halten des Sabbats, tritt in den zwei Heilungen (Kap. 5 u. 9) und in den zwei Verhandlungen (Kap. 5 u. 7) sehr stark hervor. 7, 19 verteidigt sich Jesus mit zwei ganz verwandten Argumenten wie Ma. 12, 5 einerseits und andrerseits Ma. 12, 10—13 — weder hier noch Kap. 5 gibt er zu, gegen das Gesetz verstoßen zu haben. Das Evangelium will gerade den bestrittenen Zusammenhang mit dem „Gesetze" wahren, den bestrittenen Messiasanspruch Jesu aus dem Alten Testamente stützen — auch für die Auferstehung wird (20, 9; 2, 22) wie für den Tod (19, 36 f.) die Schrift aufgeboten — und es läßt deutlich erkennen, daß ein wahrer Israelit und Mosesjünger eben als solcher ein Jesusgläubiger sein müßte. Der Kanon steht 5, 46 f., das Beispiel dazu bietet Nathanael (1, 45. 47. 49).

Bei dieser Verwendung des Alten Testamentes ist offenbar die Absicht, Bedenken über das Verhältnis Jesu zu der allseitig anerkannten Schrift zu beheben[3]) und damit Glaubenshindernisse aus dem Weg zu räumen. Damit erklärt sich denn auch, daß in der Tat das Alte Testament wesentlich als „Weissagungsbuch" verwertet erscheint: für den Evangelisten ist es soweit wichtig, wie es sich als Zeugnis für Jesus verwenden läßt. Die Gesetzesfrage innerhalb der Gemeinde interessiert ihn hier nicht, wo er nur die rechte Einschätzung Jesu als des Christus erreichen will, und doch klingt sie vielleicht in der Betonung jener Sabbatstreitig-

[1]) Das johanneische Evangelium I, 129.

[2]) A. a. O. S. 57.

[3]) Vgl. 10, 35 οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή.

keiten Jesu mit an (s. o. S. 53 Anm. 2). Mit dieser Aufbietung des Schriftzeugnisses für Jesus könnte vielleicht auch diesem oder jenem Juden noch eine Brücke gebaut sein zum Glauben an ihn —, dem Judentum als solchem soll jedenfalls das Unrecht vorgeworfen werden, das es mit der Verwerfung Jesu begangen hat und dauernd begeht (15, 25; 18, 38: 5, 46; 16, 9).

An diesem Punkte setzt das letzte Zeugnis ein, von dem das Evangelium ausdrücklich redet, das des Geistes 16, 7—11. 12—15, vgl. 15, 26 f.[1]) Der wird zeugen für die „gerechte Sache Jesu", denn er kommt auf seine Verheißung und Bitte von Gott und erst nach Jesu Eingang zu diesem (14, 16; 16, 7; vgl. 7, 39). Sein Kommen beweist also dessen rechtes Verhältnis und seine Gemeinschaft mit Gott, beweist damit, daß Jesus ein göttliches Recht hatte Glauben zu fordern, daß also der Unglaube Sünde ist (16, 8; vgl. 15, 22; 3, 20), daß Jesus kein Lügner war, sondern ein Gerechter, zu dem sich Gott bekennt, so daß sein Tod ein unschuldiger war und — eine Erhöhung (16, 10; vgl. I. 2, 1. 29), sein scheinbares Unterliegen tatsächlich ein Sieg und Gericht über die Welt und ihren Herrscher 16, 11 (vgl. 13, 27; 14, 30; 16, 33). Dieses, das schon durch sein Kommen bewiesen wird, bildet auch den Inhalt des Zeugnisses, das der Geist verkündet oder verkünden läßt durch den Mund der Jünger Jesu (15, 27).

Auf derselben Linie liegt, was der Geist zur Verherrlichung Jesu tut (16, 12—14). Er wird die Belehrung der Jünger, die Jesus begonnen, vollenden, wobei zu beachten ist, daß eben Jesus auch der Inhalt dieser Belehrung ist, er selbst die Wahrheit (14, 6; 1, 17), die jener erschöpft (16, 13). Von dem erhöhten Jesus bezw. von Gott kommt, was der Geist verkündet (16, 13[b]), wodurch das Verhältnis Jesu zu Gott als das der völligen Ge-

---

[1]) Zur Auffassung von 1, 67 ff., s. besonders Holtzmann, H.C.[2] IV, 193 ff.

meinschaft des Besitzes, damit als das der Einheit charakterisiert ist (16, 15). In dieser Heranrückung Jesu an Gott liegt das Moment der Verherrlichung (16, 14) durch den Geist. Der Unterschied vom vorigen liegt darin, daß dort das Zeugnis des Geistes gedacht ist als ein die Gegner innerlich überwindendes, von der Schuld ihres Unglaubens überführendes, hier als ein die Jünger vom guten Recht ihres Glaubens überzeugendes und in ihm weiterführendes. Zur Bewahrung ihres Glaubens soll wohl auch dienen, was von der Zukunftsenthüllung des Geistes gesagt ist (16, 13; vgl. V. 12); man wird etwa an Ähnliches wie das V. 20 ff. Angedeutete denken dürfen.[1])

Haußleiter hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß diese Zukunft des Geisteszeugnisses für den Evangelisten, als er sein Buch schrieb, Gegenwart geworden war.[2]) Das zeigt neben 7, 39 deutlich der erste Brief (2, 29; 4, 13; 5, 6). Besonders beachtenswert ist der enge Zusammenhang, in dem I. 5, 6 ff. Geist, Zeugnis, Glaube, Sohn Gottes, Leben verbunden sind. Wo das Zeugnis des Geistes Glauben an den Sohn Gottes wirkt, bezw. findet, da ist ewiges Leben; in ihm vollendet sich das „Zeugnis Gottes“.[3]) Hier springt der leitende Gedanke klar heraus, in dem unser Schriftsteller die Schlußsätze des Evangeliums und des Briefes mit ihren Zweckangaben, aus dem her-

---

[1]) So auch Holtzmann z. d. St.

[2]) A. a. O. S. 14.

[3]) Wir haben von dem Zeugnis Gottes nicht besonders gehandelt. Wird hier das ewige Leben in Christo als solches bezeichnet, so berührt sich das mit Kap. 5, wo die Verleihung des Lebens durch den Sohn als Höhepunkt der Werke erscheint, mit denen der Vater zeugend für ihn eintritt V. 20 ff. Die Werke (= Wunder) sind das eigentliche Zeugnis des Vaters (s. oben S. 61. 70), daneben die Schrift, denn in ihr redet Gottes Stimme von Christus 5, 37 ff. Außerdem geht aber auch das Zeugnis des Geistes schließlich ebenso auf Gott zurück (16, 15) wie das Selbstzeugnis Jesu nach 17, 8: der Inhalt der Worte Gottes, die Jesus den Jüngern übermittelt — vgl. 3, 34; 8, 47; 12, 49; 14, 10 — ist: ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον und: ὅτι σύ με ἀπέστειλας. Sogar des Täufers Zeugnis ergeht in göttlichem Auftrag 1, 6. 7. 33.

aus er überhaupt beide Schriften schrieb, und in 15, 27 zeigt sich die Linie, die das Zeugnis des persönlichen Jüngers mit dem des Geistes eint.

d) Damit sind wir wieder bei dem Punkte angelangt, von dem wir ausgingen: bei dem Zeugnis des Evangelisten. Dort handelte es sich um die Feststellung seiner Zeugnis-Absicht, hier um seine Durchführung derselben. Zwei Punkte kommen in Betracht: die Anlage des ganzen Werkes und die Durchsetzung desselben mit Einzelbemerkungen des Verfassers.

Wie es zur Erläuterung des im Evangelium verfolgten Zweckes nicht genügt, für eine Reihe einzelner Geschichten und Worte den Gesichtspunkt aufzuzeigen, unter dem sie aufgenommen oder gestaltet sein könnten, so genügt es auch noch nicht, dies Verfahren, wie wir bisher getan, auf die verschiedenen großen Stoffgruppen anzuwenden. Man darf keinesfalls, wie jetzt zumeist geschieht, den Nachweis schuldig bleiben, daß auch das Evangelium als Ganzes nach Anlage und Durchführung eben der Absicht diene, die man für die maßgebende ansieht. Hier hat nun meines Erachtens Luthardt schon die richtige Bestimmung gegeben, wenn er sagt, das Evangelium sei wie ein Buch von Jesus als dem Christus und Sohne Gottes so auch eines vom Glauben[1]) — und Unglauben, kann man hinzusetzen. Man braucht ja nur die großen, von selbst sich darbietenden Abschnitte zu nehmen (1—6;[2]) 7—12; 13—17; 18—20) — in jedem bildet den Schluß die Abrechnung über Glaube und Unglaube.

Dem Abflauen anfänglichen Glaubens 6, 60 steht das Bekenntnis der Jünger 6, 67—69 gegenüber, die Erreichung des Glaubensszieles bei ihnen 16, 31; 17, 8 der Vollendung des Unglaubens 12, 37—43, und dessen scheinbarem Sieg in Kap. 18 und 19 die Überwindung des letzten, neu erwachten Zweifels Kap. 20, 8. 29. So wird unter steter Verengerung der Kreise

[1]) Das johanneische Evangelium [2] S. 186.
[2]) Bezw. bis 7, 9.

und steter Steigerung der Gegensätze das Buch zu seinem Ende geführt: *ἵνα πιστεύητε* 20, 31.[1])

Dieser Gegensatz von Glaube und Unglaube scheidet nun tatsächlich die Personen des Evangeliums in zwei Hälften. Sie sind geradezu Typen des Glaubens oder Unglaubens und zwar nicht nur des vollendeten, sondern erst recht auch des entstehenden und sich entwickelnden.[2]) Man hat weitgehende Schlüsse aus dieser typischen Verwendung der Personen gezogen, indem man die Geschichtlichkeit nicht nur einzelner von ihnen berichteter Züge, sondern zum Teil auch die der Personen selbst in Frage stellte oder bei dem Evangelisten eine dualistische Gesamtanschauung von Welt und Menschheit annahm. Jenes kommt mehr für den ersten, dieses mehr für den zweiten Teil des Evangeliums in Betracht. Es fragt sich aber, ob nicht auch hier der Zweck, den der Evangelist im Auge hatte, die nächstliegende und genügende Erklärung seines Verfahrens bietet.

Zuzugeben ist, daß die Zeichnung der Personen vielfach keine ins einzelne gehende ist; aber ist das nicht eigentlich selbstverständlich, wenn sie zugleich als Typen dienen sollten? Und der Evangelist berichtet doch auch wieder eine Menge oft fast be-

[1]) Von hier aus versteht sich auch der auf den ersten Blick so sonderbar anmutende Zusatz *ἐνώπιον τῶν μαθητῶν* 20, 30. Man muß nur das Gegenstück 12, 37 zugleich ins Auge fassen: *τοσαῦτα δὲ αὐτοῦ σημεῖα πεποιηκότος ἔμπροσθεν αὐτῶν οὐκ ἐπίστευον εἰς αὐτόν.* Wie hier, wo es um den Unglauben sich handelt, ohne Rücksicht auf die Jünger und sonstige Gläubige nur die Zuschauer seiner Tätigkeit erwähnt werden, an denen sein Zeichentun vergeblich war, so dort, wo es auf den Glauben ankommt, nur die, an denen dieser Zweck seiner Zeichen erreicht wurde.

[2]) Es stehen im ersten Teile nicht unabsichtlich nebeneinander der rechte Israelit Nathanael und der schwerfällige Lehrer Israels Nikodemus, die langsam einlenkende Samariterin und der glaubensstarke Königische, die glaubenswilligen Samariter und Galiläer und die von Anfang mißgünstigen Judäer und Jerusalemiten, die ungläubigen Verwandten und die gläubigen Jünger Jesu, die leicht bewegliche Menge des Volkes und die unbeugsamen Gegner, die Oberen, *οἱ Ἰουδαῖοι*. Kap. 1—6. Dann macht diese Mannigfaltigkeit, wenn auch nicht ganz, dem einfachen Gegensatze Platz: Jesus und seine Feinde, *οἱ Ἰουδαῖοι*, Jesus und seine Freunde, *οἱ ἴδιοι*, 7—12, 13—17.

langloser, die einzelnen betreffender Züge, so daß wir von ihnen, zumal soweit sie zum Jüngerkreise gehören, hier mehr erfahren als anderswo.[1]) Andrerseits freilich faßt er diese Einzelzüge selten zu runden Charakterbildern und geschlossenen Erzählungen zusammen, so daß man sieht: wenn er auch wirkliche Geschichte erzählen wollte, so war ihm doch die Geschichte an sich nicht die Hauptsache. Die Personen interessieren ihn weniger als solche, denn als Objekte der Tätigkeit Jesu und mehr noch als Subjekte des Verhaltens zu ihm und der Betätigung an ihm, so daß sie nach deren Feststellung zurücktreten können. Diese läßt er dafür aber auch kaum je vermissen;[2]) für ihr Verhältnis zu Jesus wird durchweg ein Abschluß gegeben, sei's durch die allgemeine Angabe ihres Glaubens oder Unglaubens (1, 50; 2, 11. 23; 4, 41 f. 50; 7, 5 u. a.), sei's durch Erwähnung eines bestimmten Verhaltens, das ihre Stellungnahme erkennen läßt (1, 20. 41. 49 f.; 4, 29. 45; 6, 66. 68 usw.), beides nebeneinander 6, 14. 15. Man darf die Personen des Evangeliums also nicht als „Staffage" beiseite schieben, sie haben ihre wichtige und im Zusammenhange des Ganzen völlig deutliche Aufgabe zu erfüllen. Will man sie aber wie die Wunder als geschichtslose Verkörperung bloßer Gedanken, als lebendige Allegorien auffassen und die mancherlei von ihnen erwähnten Einzelheiten als ungeschichtliche Erfindungen zum Zwecke der verstärkten Charakteristik — dann muß man diese Betrachtungsweise aber auch auf alle Personen und auf alles, was von und an ihnen geschieht und was sonst von ihnen berichtet wird, ausdehnen, — und geht das nicht, so hat sie ihr

[1]) Man vergleiche z. B. den Gelähmten Kap. 5 mit dem Gichtbrüchigen, den Blindgeborenen Kap. 9 mit dem Blinden von Jericho. Das mehrfache Eingreifen von Jüngern in das Gespräch rechnet Wrede S. 34 freilich unter die „Manieren der Erzählung", doch zeigt das nur seine Verlegenheit dieser Erscheinung gegenüber.

[2]) Das gilt selbst für Nikodemus, dessen Verhandlung mit Jesus 3, 11. 12 offenbar als erfolglos abgeschlossen wird und dessen Bild sich 7, 50; 19, 39 genügend vervollständigt.

Recht verloren.[1]) Die große Gefahr einer solchen Methode liegt auf der Hand und in Kreyenbühls zweitem Band deutlich vor Augen;[2]) ihre konsequente Durchführung ist in der Tat unmöglich.

Die Scheidung der Menschen in die beiden Reihen der Gläubigen und der Ungläubigen (zwischen denen es scheinbar keine Verbindungslinie gibt, obwohl Johannes Anfänge und Stufen des Glaubens und Unglaubens bis zur Vollendung beider kennt) wird ferner nicht selten auf eine dualistische Grundanschauung des Evangelisten zurückgeführt.[3]) Aber es ist doch von vornherein nicht wahrscheinlich, daß er eine dualistische Anthropologie vertreten haben sollte, während er die aus jener entstandene dualistische (= doketische) Christologie eifrigst bekämpft.[4]) Zwar lautet eine Reihe einzelner Sätze (z. B. 8, 47) so, daß man zunächst zweifelhaft sein kann, wie das Verhältnis der Aussagen zueinander gemeint sei, aber bei Heranziehung der ganzen Vorstellung ergibt sich doch, daß die scheinbare metaphysisch-dualistische Begründung nur das letzte, prinzipiell geformte Urteil darstellt. Es kommt alles an auf das Verhalten zu Jesus 3, 18, das ganze Schwergewicht der Entscheidung ruht auf dem Moment des Zusammentreffens mit ihm 3, 19. In ihm wird die innere Stellung der Menschen deutlich 3, 20—21. Die ist hier sittlich, anderwärts religiös gezeichnet. Da verhelfen Frömmigkeit und Gehorsam zur rechten Erkenntnis in betreff Jesu, d. i. zum Glauben

---

[1]) So mit Recht Jülicher, Einl.[1] S. 241.

[2]) Hier steht so ziemlich alles auf dem Kopfe. Nicht nur ist der Brief von einem Gegner des Evangelisten, sondern dessen eigentlicher Feind ist Ignatius, der in der Gestalt des Judas und Thomas steckt; Menander, der Evangelist, ist der Jünger, den Jesus lieb hatte und der oft unter dem Namen Jesus im Evangelium redet; *οἱ Ἰουδαῖοι* bedeutet die offizielle Großkirche, *ὄχλος* ihre Laienschaft; jene wird von der Ehebrecherin vertreten, von der Samariterin die jüdisch-häretische Gnosis; die *βρῶσις ἀπολλυμένη* 6, 27 ist das kirchliche Abendmahl usw. (Evangelium der Wahrheit Bd. II, Berlin 1905).

[3]) So Hilgenfeld, Holtzmann, Pfleiderer.

[4]) Vgl. Heinrici, Urchristentum, S. 138.

an ihn 7, 17. Die rechte Stellung zu Gott hat unbedingt die rechte Stellungnahme zu Jesus im Gefolge 8, 42, so daß, wo diese ausbleibt, auch jene damit als nicht vorhanden sich erweist 5, 37. 38.[1]) Von hier aus rechtfertigt sich für den Jesu gegenüber Ungläubigen das Endurteil: er ist nicht Gottes, nicht aus Gott (nicht Abrahams Sohn 8, 39 noch Mosis Jünger 5, 46), sondern ein Kind des Teufels 8, 44. Wäre damit vom Evangelisten wirklich nicht das letzte abschließende Urteil gemeint, sondern eine vorherige wesenhafte Bestimmtheit, so würde doch geradezu unbegreiflich, daß er die Lebensaufgabe Jesu darin gesehen und in seinem Buche gerade darein gesetzt haben sollte, von diesen Leuten — es betrifft fast das ganze jüdische Volk! — nur immer wieder das Eine, für sie, wie er doch wußte 2, 25, Unmögliche zu verlangen: daß sie an ihn glauben sollten. Das zentrale Wort von der Sendung des Sohnes zur Rettung, nicht zum Gericht, mit all seinen sachlichen Parallelen, hätte dann keinen Raum im Evangelium; aber es steht am Eingang gerade der Stelle, die als sedes doctrinae für jene Anschauung gilt 3, 17.[2])

---

[1]) Vgl. 5, 23b I, 2, 23, s. o. S. 73.

[2]) Es konnte hier natürlich nur unter dem gegebenen Gesichtspunkte auf die weitgreifende Streitfrage eingegangen werden; doch sei wenigstens ein Hauptpunkt noch erwähnt. Man beruft sich auf das Vorhandensein vor- und außerchristlicher Gotteskinder in der Vorstellung des Evangelisten. Man muß aber beachten, daß der Begriff τέκνα θεοῦ dem johanneischen Sondergut eigentümlich ist; ihm entstammen die beiden in Betracht kommenden Stellen 1, 12 f. 11, 52, die somit den Erfüllungsstandpunkt des Evangelisten voraussetzen. Der Geist ist da, durch ihn sind die Christen τέκνα θεοῦ; er ist ihr ausschließliches Eigentum (vgl. Holtzmann, Theologie II, 462). Vom Empfang des Geistes redet auch das ἐξουσίαν ἔδωκεν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, nicht etwa von der Erlangung der „sittlichen Wesensähnlichkeit mit Gott" (so Weiß, Theologie, S. 636). Es geschieht durch das γεννηθῆναι ἄνωθεν, ἐκ θεοῦ, ἐκ τοῦ πνεύματος. Und der Evangelist unterscheidet sehr deutlich die Zeiten. Die Vollendung der Gotteskindschaft liegt in der Zukunft, in der Gegenwart nur das Geschenk des Anrechtes darauf (ἐξουσία γενέσθαι), weil der Geist nach Jesu Verherrlichung erst kommt 7, 39, und die Sammlung der Gotteskinder auch erst durch Jesu Tod und somit nach

Aber was veranlaßte nun den Evangelisten, zu so scharfen Gegenüberstellungen bezw. zur Aufnahme gerade solcher Worte Jesu, die den Gegensatz zwischen ihm und seinen Gegnern auf den prinzipiellsten Ausdruck bringen? Es wird nicht genügen zu sagen, es sei der Feuereifer des gläubigen und liebenden Jüngers, der ihn so verfahren läßt, wenn man dadurch auch zum Teil erklären kann, daß er Schatten und Licht sehr ungleich verteilt sah. Ein anderes kommt hinzu. Er wollte nicht nur Glaube und Unglaube darstellen, wie er sie sah, sondern er wollte mit seiner Darstellung Glauben schaffen, zum Glauben anleiten. Darum zeigt er nicht nur an einzelnen Beispielen, wie Glaube an Jesus entstand,[1]) reiht nicht nur das ganze Evangelium hindurch Bekenntnis an Bekenntnis;[2]) es genügt ihm auch nicht zu beschreiben, wie Anfänge des Glaubens und Unglaubens fortschreiten zu ihrer vollen Entfaltung[3]) — er zieht auch vorwärts und rückwärts die äußersten Konsequenzen. Er deckt — durch Worte Jesu, eigene Bemerkungen und die Art der Darstellung[4]) — die Wurzel des **Unglaubens** auf in der Sünde und Gottlosigkeit der Menschen und zeigt als sein Ende Verstockung und Gericht 12, 37 ff.; 5, 29; 3, 18. Andrerseits erweist er den Jesus-**Glauben** als natürliche Folge des Glaubens an Gott und weiß seine Seligkeit in der innigen Gemeinschaft mit Jesus und im gegenwärtigen Besitz ewigen Lebens verlockend zu schildern. Dieser verläuft ganz auf der Seite Gottes, jener ganz auf der ihm abgewandten;

---

demselben geschieht 11, 52. Die Vereinigung *εἰς ἕν*, die Schaffung der *κοινωνία* ist ebenfalls Aufgabe des Geistes (Kap. 17; 1. Brief). Die Bezeichnung der zu Sammelnden als *τέκνα θεοῦ* ist einfach proleptisch (H.C. IV, 161, vgl. 3, 16 *τὸν υἱὸν ἀπέστειλεν*), ohne daß ein Anlaß vorliegt an Prädestinations- oder Logos-Wirkung zu denken.

[1]) „Er erzählt Bekehrungsgeschichten von ganz individuellem Gepräge, oft mit wenigen Strichen, zuweilen aber auch in breiterer Darstellung." Zahn, Einl. II, 529.

[2]) Vgl. Gebhardt a. a. O. S. 23.

[3]) Näheres s. noch S. 93 Anm. 1.

[4]) Vereinigt z. B. in der Schilderung der Unschuld des Todes Jesu.

dazwischen tut sich eine Kluft auf wie im Lazarus-Gleichnis. So stellt Johannes seine Leser nicht nur vor die alles entscheidende Wahl, er weist ihnen auch den Weg durch Empfehlung und Abschreckung, durch die Erregung von Furcht und Liebe.

Von dieser Erkenntnis aus gewinnt auch der ganze Abschnitt 13, 1—20, 29 erst seine volle Bedeutung im Zusammenhang des Ganzen. Wohl handelt es sich auch hier um den Gegensatz von Glaube und Unglaube,[1]) wohl sind auch hier apologetische und in der Lage der Gemeinde begründete Gesichtspunkte mit maßgebend gewesen,[2]) aber als eigentlich beherrschender tritt hier ein anderer auf, den der Evangelist in der Überschrift (13, 1) angibt: Die Liebe Jesu wird gezeichnet, die in seinem Tod ihren Höhepunkt erreicht (15, 13; vgl. 10, 12) und im eigenen Leide nicht versagt 18, 8 f.; 19, 25 ff.,[3]) die die Jünger vor dem Fall in dieser Anfechtung bewahrt (warnend 13, tröstend 14, mahnend 15, belehrend 16 und betend 17), die die Schwankenden zum Glauben zurückführt (Kap. 20) und diesen in der Gemeinschaft des Geistes zu stärken und weiterzuführen verheißt 14, 16 f.; 15, 26 f.; 16, 7 ff. Hier wird nicht nur auf den Glauben abgezielt, für den diese Liebe Jesu ein starkes Motiv bildet, hier wird auch das Band, das den Gläubigen an Jesus in der Liebe bindet, unlösbar fest geschlungen. Diese Darstellung des liebenden Jesus spricht wie kaum etwas anderes dafür, daß der Evangelist vor allem einen positiven Zweck verfolgte. Sie übt eine starke werbende Kraft und verfehlt ihres Eindrucks auch heute noch nicht.

Ist nun das Evangelium seiner ganzen Anlage nach auf die Gewinnung der Leser für den Glauben und ihre Erziehung zur

---

[1]) S. o. S. 82. Das widerspricht dem hier Bemerkten nicht; eine strenge, deutlich erkennbare Disposition befolgt Johannes nicht, daher die vielerlei Dispositionsversuche.

[2]) S. o. S. 52.

[3]) Diese Züge der Fürsorge sind dem johanneischen Bericht eigentümlich. Vgl. 17, 12.

vollen Höhe desselben berechnet,[1]) so scheinen demselben Zwecke nun schließlich auch die fast über das ganze Evangelium gleichmäßig zerstreuten[2]) Einzelbemerkungen des Evangelisten dienen zu sollen. Sie bilden freilich einen mannigfaltigen und nicht genau zu begrenzenden Stoff. Zu eigenartig genauen Orts- und Zeitbestimmungen[3]) gesellen sich ausführliche Angaben über einzelne Personen, ihre Verhältnisse und ihre Herkunft, ihren Charakter und ihre sehr verschiedenartigen Motive.[4]) Diese Motivierung beschäftigt sich besonders auch mit der Person, mit dem Tun und dem Geschicke Jesu: Wie sein Verhältnis zum Volk und zu den Jüngern und dieser zu ihm an einzelnen Punkten seiner Wirksamkeit und warum es so oder so sich gestaltete, warum ein Wort Jesu gerade so geformt und wie es gemeint war, und wie so manches den Jüngern erst spät, spät verständlich wurde.[5])

Auch von jüdischen Gebräuchen weiß der Verfasser zu sagen und vermag manchen intimeren Zug und Vorgang aus dem Jüngerkreise zu berichten.[6]) Überhaupt ist gerade in diesen Einzelbemerkungen eine ganze Menge genauer und besonderer Kenntnisse niedergelegt, deren Vorhandensein in unserem Evangelium man jetzt ja mehr bereit ist anzuerkennen als früher.[7])

---

[1]) Vgl. noch unten S. 92 f.

[2]) Nur in den zusammenhängenden Reden und Gesprächen treten sie naturgemäß seltener auf.

[3]) 1, 28; 6, 59; 8, 20; 10, 23; 11, 1. 18. 54; 19, 40—42; 5, 2* 1, 40; 4, 6; 19, 14.

[4]) 11, 1. 2; 12, 4; 13, 23. 26; 14, 22; 18, 10. 13. 15. 26; 20, 24* 1, 44* 12, 6; 18, 40; 6, 71; 13, 26; 18, 2. 5; 18, 14; 7, 50; 19, 39* 7, 13; 11, 45. 55; 12, 4; 13, 2; 19, 8. 31. 38. 42; 20, 19.

[5]) 4, 44; 5, 13; 6, 6; 6, 15; 7, 1; 13,1; 18, 4* 7, 30; 8, 20; 11, 51 f.; 13, 8; 18, 32* 2, 25; 11, 54; 12, 37—43* 6, 6. 60; 11, 5; 16, 19* 6, 2. 15; 10, 6; 5, 16. 18; 4, 45; 7, 13* 7, 30; 8, 20; 13, 1* 2, 21; 6, 64; 12, 33; 13, 11; 18, 9* 6, 31; 7, 39; 11, 13; 12, 16 (12, 33; 18, 32)* 2, 22; 12, 16; 20, 9; 10, 6; 12, 16; 13, 28. 29.

[6]) 4, 9; 18, 28. 31; 19, 7. 31. 40; 18, 13* 1, 39; 2, 17; 13, 23; 19, 26; 20, 2; 13 28 f.; 18, 2.

[7]) Vgl. Baldensperger a. a. O. 157 A. 2, Titius, Lehre von der Seligkeit III, S. 1, und v. Soden a. a. O. 211 f.

Die Abgrenzung solcher Stellen bleibt vielfach strittig.[1]) Es ist oft nicht möglich zu entscheiden, ob die Form dieser Bemerkungen etwa einfach dem Tenor der Erzählung überhaupt[2]) bezw. der Schreibweise dieses Evangelisten angehört,[3]) oder ob man in ihnen bewußte und beabsichtigte Einfügungen desselben zu sehen hat. Für jenes sind sie häufig zu auffällig, für dieses zu nebensächlich — fest in den Text gefügt und doch mehr oder minder deutlich sich abhebend. Der Eindruck, den die Gesamtheit solcher Bemerkungen erweckt, ist zunächst doch wohl der, daß, was hier erzählt wird, einen genauen, aus umfassender Kenntnis heraus gegebenen, wenn auch in keiner Weise protokollarischen Bericht der Ereignisse darstellt, gleichsam als wollte der Schreiber damit sein Recht zur Verkündigung von Jesus und zur Glaubensforderung, also sein Recht zum Zeugnis erweisen.[4]) Ob dieser Eindruck wirklich die Absicht des Evangelisten richtig spiegelt? Hat ihm keine eigene Anschauung, haben ihm nur überlieferte Kenntnisse oder fleißig gesammelte Notizen zu Gebote gestanden,[5]) so liegt die Absicht jener Einstreuungen ja auf der Hand. Dann wollte er scheinen, was er nicht ist, ein kundiger Augenzeuge. Verfügte er dagegen über eine solche Fülle eigenen Materials

---

[1]) Lepsius z. B. (Reich Christi 1902) unterschied erklärende Zwischenbemerkungen 1, 38. 41. 42; 2, 13. 17. 22; 3, 24; 4, 9 b. 25; 6, 4. 6. 64; 7, 2. 5. 22. 39. 50; 11, 2. 54; 12, 4. 16. 33; 13, 11. 26; 17, 3; 18, 2. 5. 9. 13 c. 14. 32. 40. 42; 19, 38; 20, 16; 19, 24 von Reflexionen und Erläuterungen des Evangelisten 1, 1—5. 6 b—18. 20 b; 3, 13. 16—21. 31—36; 5, 16. 18; 7, 30; 8, 20; 11, 51. 52; 12, 37—41; 13, 1. 3; 19, 35; 20, 30. 31.

[2]) Es ist natürlich in dieser auch Gleichartiges vorhanden, besonders Motivierungen (Pilatus z. B.) und allgemeinere Zeitangaben wie 2, 13; 6, 4; 7, 2 u. a., die m. E. einfach zum Fortgang der Erzählung gehören.

[3]) Dahin muß man die Übersetzungen rechnen 1, 38. 41. 42; 4, 25, 9, 7; 19, 13. 17; 20, 16, kaum noch die Überschriften 1, 19 und 13, 1 (s. S. 75 u. 88) und Erzählungsabschlüsse 2, 11; 4, 54 usw.; der ständige Zusatz τῶν Ἰουδαίων gehört wohl hierher 5, 1; 6, 4; 7, 2; 11, 55, auch die Verweisungen, die aber z. T. die Art der Charakterisierung tragen 4, 46; 12, 1. 21; 18, 9. 32* 7, 50; 19, 39; 13, 26; 18, 2. 5; 18, 14, s. S. 89, 4.

[4]) Auch zur Richtigstellung anderer Berichte in 3, 24; 11, 51; 18, 13?

[5]) Letzteres nimmt Bald. an, a. a. O. S. 161 f.

und selbsterlebten Details, so könnte man ein unwillkürliches Einfließenlassen desselben vorerst für ebenso möglich halten wie ein bewußtes Ein- und Anfügen. Doch wird man für die Mehrzahl dieser Einzelangaben die letztere Bestimmung als die richtigere anzusehen haben. Denn einmal ist sie mehrfach unbedingt geboten, und dann darf man nicht außer acht lassen, wie enge dieselben mit den größeren speziell johanneischen Stücken und dadurch auch mit den Stellen des eigentlichen Selbstzeugnisses zusammenhängen, so eng, daß auch hier die Grenzen zerfließen. Die Erwähnung des Jüngers, den Jesus lieb hatte, z. B. (13, 23; 19, 26; 20, 2; vgl. 20, 8; 18, 15. 16) gehört dem Inhalt nach zu jenen, der Form nach hierher. Dann darf und muß man aber auch von jenen auf diese zurückschließen.[1])

Den Höhepunkt des ganzen Zeugnisses des Evangelisten bildet der Prolog, der die einzelnen Momente desselben zusammenfaßt. Ein Hinweis auf die Augenzeugenschaft verbindet sich mit dem hochgemuten Bekenntnis zu Jesu, dem Gottessohn von Ewigkeit und menschgewordenen Heiland, und mit der dankbaren Bezeugung der in seiner Gemeinschaft erfahrenen überreichen Gnadenerweisung. Dabei laufen die Fäden aus dem ganzen Evangelium hier in einer Weise zusammen, daß man fast annehmen könnte, der Prolog sei erst zuletzt als Abschluß des ganzen Werkes entstanden und dann, wie auch sonst wohl geschieht, als Vorwort ihm vorangestellt. Er gibt ebensogut Rechenschaft vom Zweck dieses Buches wie die Erklärung des Evangelisten am Schluß.[2])

[1]) S. o. S. 6 f. 23.

[2]) Vgl. m. Prolog, S. 89 ff.

E. Stärkung des Glaubens als Ziel des Zeugnisses.

Wir haben das apologetische und das Zeugnis-Interesse des Verfassers an der Christusfrage, die allein im Grunde genommen für ihn Bedeutung hat, erörtert und dabei das letztere als das Beherrschende zu erweisen gesucht. Dies Resultat könnte aber in Frage gestellt erscheinen durch die Aufstellungen von Baldensperger, Wrede und Wernle, bei denen das Gewicht umgekehrt verteilt ist. Es bedarf also noch einer besonderen kurzen Erörterung des Verhältnisses beider Tendenzen zueinander. Das Ergebnis ist natürlich wesentlich bedingt durch das Objekt, auf das man diese Tendenzen gerichtet denkt. Wir müssen also zunächst nach den Lesern des Evangeliums fragen, denn es herrscht über dessen Adresse keineswegs die wünschenswerte Einigkeit und Klarheit.

a) Noch jüngst schrieb A. Meyer, er „sehe nicht ein, warum die ὑμεῖς 19, 35 und 20, 31 Christen sein müssen, zumal sie erst noch zum Glauben kommen sollen, daß Jesus der Christ sei." [1]) Diese Begründung wiegt freilich nicht allzu schwer. Mag man nun 20, 31 mit ℵB πιστεύητε oder aber πιστεύσητε lesen, das kommt kaum in Betracht. Es läßt sich ja aus dem Evangelium ohne weiteres beweisen, daß sein Verfasser als Zweck dieser Schrift sehr wohl das Gläubigwerden bezeichnen konnte, auch wenn er sie an gläubige Christen richtete. Denn es ist doch ge-

[1]) Theol. Rundschau 1904, S. 482.

radezu ein Charakteristikum seiner Darstellung, daß bei ihm die Gläubigen vom Ahnen zur festeren Überzeugung, von Glauben zu Glauben vorwärtsschreiten.[1]) Dazu kommt, daß das Selbstzeugnis Jesu im Evangelium keineswegs nur einen Gedanken enthält, sondern eine ganze Anschauung umfaßt, die in einem bestimmten Höhepunkte gipfelt, dessen Verständnis das schließliche Endziel bildet. So hat es keine Schwierigkeit anzunehmen, daß der Evangelist wirklich noch weiter bei Christen weiteren Glauben wecken wollte; und diese Bestimmung erweist sich als notwendig, weil die anderen, an sich denkbaren, hier nicht passen.

Daß Johannes Juden oder gar das Judentum zum Glauben an Jesus hätte bekehren wollen, darf als ausgeschlossen betrachtet werden. Man kann freilich geltend machen, daß eben der Nachweis der Messianität Jesu im Evangelium darauf berechnet erscheint, Einwürfe von jüdischer Seite zu entkräften; aber damit ist nicht gegeben, daß er nun auch gerade die Juden habe von der Berechtigung seiner Aussagen überzeugen wollen.[2]) Es genügt zur Erklärung, wenn diese Einwürfe der Juden anfingen, in der Gemeinde Eindruck zu machen und Einfluß zu üben. Der Evangelist läßt freilich durchblicken, daß Israel wie dem Moses so auch und um seinetwillen an Jesus hätte glauben und von seiner Messianität sich überzeugen müssen; er erwähnt auch mehrfach, daß tatsächlich Juden in größerer Zahl zum Glauben kamen[3]) —

[1]) Das läßt sich bei den Jüngern verfolgen von ihrem Anschluß an Jesus über 2, 11. 22; 6, 69; 14, 1; 16, 27—31; 17, 8 bis zum Thomasbekenntnis 20, 29. Auch die Stufen des Bekenntnisses zu Jesus kommen in Betracht: Lehrer 3, 2, Prophet 4, 19, der Prophet 6, 14; 7, 40, der Christus 4, 39; 7, 41 und König 1, 49 und Sohn Gottes 11, 25. Vgl. Schlatter a. a. O. 190. Zahn (II, 527) verweist auf die Bemühungen Jesu, seine Anhänger zur Vertiefung und Festigkeit des Glaubens zu führen.

[2]) L'auteur inconnu a voulu prouver à ses congénérés demeurés dans le Joudaisme, so Reville nach Hilgenfeld a. a. O. S. 37; an Juden, bezw. Judenchristen denkt auch Wuttig (S. 7), vgl. Gebhardt a. a. O. S. 7. Von einem Judenhaß des Evangeliums zu reden (Wernle, Anfänge[2], 443) ist freilich ebenso verkehrt, s. o. S. 78 ff.

[3]) 5, 46 f.* 7, 31; 12, 37* 8, 30. 31; 11, 45; 12, 42.

aber all das soll nicht mehr die Juden seiner Zeit einladen, ihm und seinem Bekenntnis sich anzuschließen. Die Akten über Israel sind völlig geschlossen: trotz solcher Wunder glaubten sie Jesu nicht, so müssen sie in Verstockung bleiben 12, 37. 38. 40 — die Seinen nahmen ihn nicht auf 1, 11. Wenn dieses Evangelium noch eine Aufgabe am Judentum zu erfüllen hat und mit den eben erwähnten Zügen erfüllt, so ist es nur das in Verfolg von 15, 27 in Auftrag und Kraft des Geistes vollzogene Gerichtszeugnis: die Überführung von seiner Sünde, daß es nicht an Jesus geglaubt 16, 8. 9. Dazu allein paßt die Art, wie „die Juden" in Gegensatz zu den Jesusjüngern gestellt, wie sie von Anfang bis zu Ende als Typus gottlosen Unglaubens gezeichnet sind. So tief, wie er es tut, konnte der Evangelist sie nicht stellen, wenn er noch irgend dachte, anziehend auf sie zu wirken.[1]) Sie sind nicht der Gegenstand seines Werbens, sie sind vielmehr der Gegner, dessen Einfluß er bei seinen Lesern bekämpft, zugleich das abschreckende Beispiel, vor dem er und durch das er sie bewahren will.

Was für griechisch-heidnische Leser sprechen könnte, hat Wernle in seinem oft erwähnten Aufsatz zusammengestellt.[2]) Er unterscheidet eine negative und eine positive Apologetik: „jene das Zurückweisen von Vorwürfen der Juden und Heiden, diese die Empfehlung an die griechische, heilsbedürftige Welt." Als solche Vorwürfe heidnischerseits nennt er den Tod Jesu, die nationaljüdische Beschränktheit seines Wirkens und seiner Zukunftserwartung, dazu den das Abendmahl als „thyesteische Mahlzeit" Verdächtigenden. Daß Abendmahl und Tod Jesu den Heiden Anstoß gaben, ist ja bekannt, zu bestreiten aber, daß Johannes darauf sonderlich Rücksicht nähme. In betreff des Abendmahles s. o. S. 35; und unter dem, was Wernle als apologetische Auslassung über den Tod Jesu feststellt, ist auch nicht ein Stück,

---

[1]) So auch Hilgenfeld a. a. O. S. 56.

[2]) S. 54 ff.

das nicht als Antwort auf jüdische Vorwürfe[1]) voll verständlich wäre, auf die doch die starke Betonung der Schrift- und Gottgemäßheit in erster Linie weist. Auch ein Zurücktreten der jüdisch-eschatologischen Erwartung mag man zugeben; aber ist das mehr als eine allgemeine Anpassung an den Leserkreis? kann man wirklich von einer „Ermäßigung der Eschatologie zu dem" reden, „was griechischem Verständnis entsprach: Der Aufstieg der Seelen zu den himmlischen Wohnungen, die Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen (Kap. 5)"? Man muß schon 5, 28. 29 und auf Grund dessen dann 6, 39. 40. 44. 54 streichen,[2]) um Auferstehung, Endgericht und Weltrichteramt Jesu herauszubringen, aber damit wird der ganzen Erörterung in Kap. 5 die Spitze abgebrochen.[3]) Das heißt dem Text einer Begriffskonstruktion zuliebe Gewalt antun. Und die national-jüdische Beschränktheit der Wirksamkeit Jesu wird im Evangelium auch nicht für Griechen entschränkt, höchstens die der christlichen Verkündigung überhaupt. Daß die Schilderung der Abkehr Jesu von den Juden gerade hierdurch bedingt sei, wird bei deren Stellung im ganzen Evangelium schwerlich jemand annehmen, und daß die „Verlegung" der Tätigkeit Jesu nach Samaria, Judäa und Jerusalem griechische Bedenken zerstreuen sollte, ist schwer zu

---

[1]) Und doketische: 19, 35. Wernle nennt wesentlich dieselben Punkte wie wir S. 39 ff.: Vorbereitung durch Worte Jesu und Hinweise des Evangelisten, Rechtfertigung als eines tatsächlich, nach Gottes Plan und freiwillig erlittenen; letzteres aber auf Jesu Göttlichkeit und Allmacht gestützt.

[2]) So Wendt a. a. O. S. 122 ff. Delff, Neue Beiträge, S. 24. Vgl. Holtzmann, H.C. IV, 92 f.

[3]) Da kein Grund ersichtlich ist, die Tätigkeit des Vaters V. 21 anders als von wirklicher Auferweckung zu verstehen, so muß der Gedanke dahin schließlich auch zurückkehren; nur so wird der Behauptung V. 20, auf die es ankommt, wirklich ihr Recht. Vielleicht sind jüdische Vorstellungen geeignet, Anlaß und Wert dieser Beweisführung deutlich zu machen. Denn während sonst „das Weltgericht nur dem Weltschöpfer zusteht" und es „Gottes Ehrenprädikat ist, daß er Tote erweckt", tritt im Henoch II „der Menschensohn [Joh. 5, 27] in dem großen Gericht an die Seite Gottes und verdrängt ihn geradezu." Bousset, Religion des Judentums, S. 248. 262. 249.

glauben: dieses mochte auf Judäer Eindruck machen, die auf den galiläischen Propheten verächtlich herabsahen (7, 41. 52; vgl. 1, 46), und jenes auf samaritisches Vorurteil gegen den stolzen Juden 4, 9. Das Beispiel der Samariterbekehrung Kap. 4 warnt auch eindringlich davor, auf die Griechenszene 12, 20 ff. zu viel zu bauen; das Gläubigwerden der Samariter wird ausführlichst berichtet (V. 42!), von den Griechen nicht einmal, ob sie wirklich bis zu Jesus gelangten, geschweige denn, daß „zwischen Griechen und Jesus noch zu Lebzeiten Jesu ein festes Band geknüpft" worden wäre.[1]) Diese Szene bedeutet in erster Linie ein Zeichen für Jesus, daß seine Stunde da ist, und damit erst einen Ausblick in die Ferne und die weitere Entwickelung seiner Sache. Nur diesen Hinweisen auf die zukünftige, aber stets nach dem Tode Jesu gedachte[2]) Ausbreitung des Evangeliums auch unter die Heiden kann man eine Anziehungskraft für diese zutrauen.

Als positive Empfehlung an die Griechenwelt macht Wernle dann geltend: den Wunderbeweis, das Selbstzeugnis Jesu und die „prächtige Zeichnung des Ideals der wahren Jünger in Bruderliebe und Mut in Verfolgung bis zum Tode." Daß letzteres zum Anschluß an eine solche Gemeinschaft locken konnte, ist unzweifelhaft; aber ob es wirklich so gemeint war? Nicht wie sie ist, sondern wie sie sein soll, wird diese Jüngerschaft doch hier geschildert, und zwar in Form von Ermahnungen, die wenigstens zum Teil gerade in andersartigem Bestand der Gemeinde begründet erscheinen.[3]) Die Brauchbarkeit des im Evangelium gebotenen Selbstzeugnisses Jesu zur Gewinnung von Griechen hängt ganz davon ab, ob man W.s Urteile annimmt, daß es wesentlich Darstellung des Präexistenzgedankens sei, dieser seine zentrale Stellung der Notwendigkeit für eine Apologie an Griechen

---

[1]) Wernle, S. 57.

[2]) 12, 24; 10, 15. 16; 11, 52; 17, 20 f. Vgl. Weizsäcker, Apost. Zeitalter², 522.

[3]) S. o. S. 52.

verdanke, und daß die Begriffe Licht und Leben, in die die Heilsgabe gefaßt ist, griechisch orientiert seien.[1]) Ich vermag keine dieser Voraussetzungen zu teilen und komme daher zu einer weit abliegenden Einschätzung des Wertes und der Bestimmung des Selbstzeugnisses Jesu, muß mich aber hier mit der Feststellung dieses Gegensatzes begnügen.[2]) Die Behauptung dagegen, daß auch der Wunderbeweis eine Empfehlung ans Griechentum bedeute, ist als verfehlt zu bezeichnen. Wernle empfindet auch selber das Schiefe seiner Aufstellung.[3]) Sicher waren Weissagung und Wunder auch für die Griechen gültige Beweismittel, aber im Evangelium wird nicht die Allmacht und Gottheit, sondern die Messianität Jesu durch die Wunder bewiesen, und zwar den Juden bewiesen (7, 31); die Juden sind es auch, die nach Wundern verlangen (6, 30; vgl. 11, 47. 48), was zu ihrer von Paulus in Gegensatz zu griechischem Weisheitsstreben gestellten Wundersucht paßt.[4])

Somit bleibt von den Anzeichen eines bewußten Herantretens des Evangelisten an das außerchristliche Griechentum nicht viel übrig. Dagegen ist ja klar, daß eine so prinzipielle Vertretung des Christentums wie die johanneische in einer religiös so bewegten Zeit gar vielfach Sätze enthalten muß, die eine Beziehung auf außerchristliche Religionen bieten, sei's des Gegensatzes, der Übereinstimmung oder der Überbietung. Beides ist aber natürlich auseinanderzuhalten.[5]) Andrerseits darf man nicht

---

[1]) A. a. O. S. 60. Zu letzterem s. A. Meyer, Th.R. 1904, 522. 528.

[2]) S. o. S. 69 ff., S. 26 f., m. Prolog, S. 29 ff.

[3]) „Freilich weiß der Autor ganz wohl, daß er damit die besseren Kreise, für die er schreibt, eher abschreckt als gewinnt." S. 59 f.

[4]) Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσι καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν 1. Kor. 1, 22.

[5]) Wrede S. 59: „Gewiß läßt sich eine ganze Reihe seiner Sätze ohne Schwierigkeit auch als Antithese gegen heidnische Urteile verstehen. . . Allein eine spezielle Kontroverse wie mit der jüdischen Gemeinschaft läßt sich m. E. nirgends erkennen, und dann wird man Bedenken tragen, eine apologetische Absicht des Verfassers nach dieser heidnischen Seite vorauszusetzen; höchstens

übersehen, daß eine Veranlassung zur unwillkürlichen, eventuell auch zur absichtlichen Hervorkehrung solcher Beziehungen schon damit gegeben ist, daß die Leser, an die der Evangelist schrieb, sicher Heidenchristen waren,[1]) noch dazu, wenn er selbst, ein geborener Jude, lange Zeit in griechischer Umgebung gelebt hatte. Legt man hierauf großes Gewicht, so wird man etwa zu einer Stellungnahme gelangen, wie sie Heinrici, vorsichtig abwägend, eingenommen hat: „Es ist das Evangelium für die Griechen, aber es wurzelt in der Prophetie Jesu, die überwiegend Selbstbezeugung seiner göttlichen Sendung ist, und orientiert sich am Alten Testamente.“ „Zweck des Evangeliums ist es, Jesus aus seinem Selbstzeugnis und Wirken als den Weltheiland zu erweisen. Es handelt sich um das Durchsetzen einer christologischen Gesamtanschauung, auf Grund deren Jesu Erhabenheit und Göttlichkeit einleuchtet.“ „Ihn leitet eben nur der eine Gesichtspunkt: Jesus als den Gottmenschen nach seiner Einzigkeit und Unvergleichlichkeit den gläubigen Griechen verständlich zu machen und die Liebe zu diesem Jesus, die ihn erfüllt, auch in ihnen zu erwecken.“ [2]) Gibt man dies aber zu, daß die Leser gläubige Christen waren,[3]) so trägt es wenig mehr aus, ob man daneben, wie Gebhardt, noch Spuren missionarischen Charakters am Evangelium entdeckt. Er findet die drei allgemein gültigen Stadien der Missionspredigt in ihm vertreten: Weckruf zur Mitgliedschaft der neuen Religion, die eigentliche Darbietung des Evangeliums von Jesus und die Verteidigung desselben gegen Mißdeutungen und feindliche Angriffe.[4]) Am schwächsten steht es dabei nach jenem Zugeständnis natürlich mit dem ersten Punkte, der aber

---

die Möglichkeit, daß solche Absicht hie und da mit im Spiele ist, wird man offen halten.“

[1]) „Griechische Christen fern von Palästina“, Zahn II, 543. Vgl. Harnack a. a. O. S. 230.

[2]) Heinrici, Das Urchristentum (Göttingen 1902), S. 133. 135. 137.

[3]) S. besonders noch Zahn II, 466 f. 527.

[4]) A. a. O. S. 4 ff.

gerade der durchschlagende hätte sein müssen, wenn diese Aufstellung des missionarischen Charakters des Werkes wirklichen Wert und Gewicht haben sollte.[1]) So bleibt aller Nachdruck auf der erneuten Darbietung des Evangeliums an griechische Christen und seiner Verteidigung vor allem gegen jüdische Anwürfe liegen, und es handelt sich nur noch um das Verhältnis dieser beiden Größen.

b) Es ist mit Recht auf die Spannung aufmerksam gemacht worden, die notwendig entsteht, wenn man die Apologetik oder Polemik als den eigentlich beherrschenden Gesichtspunkt für das Evangelium erklärt und doch daran festhalten will, daß die Adressaten desselben Christen seien.[2]) Da diese Bestimmung der Leser, wie wir sahen, nicht aufgegeben werden kann, so muß wohl auf der anderen Seite ein Fehler vorliegen. In der Tat ist man dort im Eifer ob der neu gewonnenen richtigen Erkenntnis zu weit gegangen und hat dadurch jene Spannung veranlaßt. Baldenspergers Ansatz zeigt am deutlichsten die Schwierigkeit einer solchen Position. Er schreibt: „Der Zweck, den der Evangelist mit seinem Buche verfolgte, vervollständigt sich also nach der apologetischen Seite dahin, daß er nicht nur den Draußenstehenden gegenüber die Glaubensgüter des Christentums zu verteidigen, sondern auch die schwankenden Gemeindeglieder selbst fest zu machen und in ihrem Jesusglauben zurückzuhalten sucht.“[3])

Das Evangelium wäre also nach zwei Seiten gerichtet, würde zuerst auf die Draußenstehenden wirken sollen — der Hauptzweck ist die Auseinandersetzung mit der Johannessekte S. 165 — und

---

[1]) Die fünf Merkmale dieses Stadiums sind: 1. Anknüpfung an die Religion der Heiden (Joh. 1, 1, Kap. 4). 2. Verwerfung ihres Polytheismus (Joh. 4, 18. 22[a]). 3. Darbietung des Monotheismus (Joh. 4, 23. 24). 4. Forderung der sittlichen Umwandlung (Joh. 3, 1—8). 5. Lehre von Auferstehung und Richteramt Jesu (Joh. 5, 20—30; 11, 1—46) a. a. O. S. 3 ff., Z.N.T.W. 1905 S. 236 ff.

[2]) A. Meyer, Theol. Rundschau 1904, 481 f.

[3]) A. a. O. S. 114; etwas anders S. 108.

dann erst auf Christen. Die Johannesjünger aber sind als in „scharfem Gegensatz", in „erbitterter Feindschaft" zum christlichen Glauben stehend gedacht (107), und „ihre Ansprüche sollen hier zu nichte gemacht werden" (109). An sie kann sich also, so wenig wie an die Juden, das ἵνα πιστεύητε 20, 31 wenden. Aber auch auf die Christen will es in der von B. angenommenen Situation nicht recht passen. Das ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, enthält nach ihm den Gegensatz, daß Jesus und nicht etwa der Täufer der Messias und Sohn Gottes sei.[1]) Das würde aber ein Schwanken eines großen Teiles der Gemeinde voraussetzen, eine gewisse Bereitwilligkeit, vielleicht doch den Täufer als Messias anzuerkennen. Von dem Drohen eines derartigen Abfalles ist aber im Evangelium nichts zu spüren, und es ist auch gar nicht wahrscheinlich zu machen in einem Zeitpunkt, wo erbitterte Feindschaft zwischen beiden Parteien herrschte.

Es ist ohne weiteres ersichtlich, daß die Überspannung der vorhandenen Gegensätze und damit die Überschätzung der apologetischen Momente im Evangelium diese Mißverhältnisse herbeigeführt hat. B. hat es unterlassen, einen wirklichen Ausgleich mit der vom Evangelisten deutlich angegebenen Absicht seines Auftretens zu schaffen; so stimmen beider Auffassungen schließlich nicht überein. Wrede ergeht es ähnlich.[2]) Bemüht man sich aber, wie es unumgänglich nötig ist, ernsthaft um einen Zusammenklang der beiden hervorgetretenen Tendenzen im Rahmen der Erklärung des Evangelisten, so kann nicht mehr zweifelhaft sein, in welcher Richtung er zu finden ist.

Unter dem positiven Gesichtspunkte des Zeugnisses lassen sich, wie wir sahen, die Anlage des ganzen Werkes sowie die Auswahl und Behandlung der wesentlichsten Stoffgruppen begreifen.

---

[1]) Ebenda S. 92; aber auch ohne diesen Gegensatz hätte der Verfasser seinen Gedanken nicht anders ausdrücken können.

[2]) A. a. O. S. 66 f.

Zu solcher Bedeutung erhebt sich keines der apologetischen Stücke. Diese machen immer nur einzelne Züge und Eigentümlichkeiten der Darstellung verständlich, betreffen immer nur dieses oder jenes. Es fehlt die einheitliche inhaltliche Bestimmtheit dieser apologetischen Interessen. Will man von ihnen bei der Zweckbestimmung für das Evangelium ausgehen, so bilden sie in ihrer Mannigfaltigkeit geradezu ein Hindernis für das Verständnis des Ganzen. Ein einzelner Punkt ist nicht durchschlagend, und um ihrer viele zu erörtern, wird schwerlich jemand ein Evangelium schreiben. Man ist auch in der Auffindung derartiger einzelner Züge im Evangelium ohne Frage zu weit gegangen.[1]) Hätte der Verfasser wirklich mit einer solchen Virtuosität, wie man ihm heute zutraut, Hiebe und Nadelstiche nach mehreren Seiten ausgeteilt, und hätte er wirklich in so vielen einzelnen Stellen, Worten, Personen, Taten, Situationszeichnungen in bezug auf sehr verschiedenartige Punkte Apologetik getrieben, und hätte man hier das „Wesen dieser Schrift" zu sehen — dann ist gar nicht zu verstehen, daß er das so heimlich und unausgesprochen tut, daß er dazu die Form einer Geschichtserzählung wählte und trotzdem noch ein Ganzes zustande brachte. Die Arbeitsweise dieses Schriftstellers wäre unglaublich raffiniert und — unglaublich ungeschickt. Hätte ihn tatsächlich der Wunsch vor allem geleitet, eine Reihe von Angriffspunkten zu erledigen, so wäre doch das einzig Zweckentsprechende gewesen, er hätte eine „Denkschrift über die kontroversen Punkte" verfaßt, in der diese nacheinander und möglichst allseitig beleuchtet und in seinem Sinne gerechtfertigt, etwa auch in Form eines Dialogs verhandelt wurden. Dies Urteil läßt sich auch nicht durch die Berufung darauf abschwächen, daß es sich dabei zum Teil um Stücke des Lebens Jesu handelt.[2]) Eine Zusammenstellung aller Vergleichspunkte zwischen Jesus und

---

[1]) S. o. S. 41 f.

[2]) Wrede, S. 69; dadurch ist nur die Möglichkeit gegeben so zu verfahren.

Johannes z. B., oder die aller das Leiden und Sterben Jesu schützenden Momente hätte den verlangten Dienst unzweifelhaft besser geleistet. Daß statt dessen einzelne Andeutungen über das ganze Evangelium zerstreut, andere in der Erzählung bestimmter Hergänge verwendet werden, die sonst einen derartigen Charakter nicht tragen, ist nur so zu erklären, daß dem Evangelisten vor allem daran lag, seinen Lesern ein Gesamtbild von Jesu Person und Leben zu geben, wobei er nun aus Anlaß der damaligen Verhältnisse einzelnes besonders betont. Weil er an Christen schrieb, konnte er ein gut Stück Kenntnis der Geschichte Jesu bei ihnen voraussetzen und vieles weglassen. Weil er ihre Überzeugung festigen wollte, daß Jesus trotz allem der Christus und Sohn Gottes sei, rückte er das diesem Zwecke Dienende in den Vordergrund. Weil dieser ihr Glaube angefochten war, mußte er an geeigneten Stellen die davon betroffenen Punkte schützen und die ihn stützenden Momente hervorheben. Weil ihr Glaube zum Teil auch erschüttert war, suchte er durch wiederholte Geltendmachung seiner Autorität das Vertrauen zu seiner Darstellung und Auffassung zu stärken. Daß er überhaupt ein Evangelium schrieb und dabei so verfuhr, wie er tut, läßt sich also nicht aus seiner apologetischen oder polemischen Absicht erklären,[1]) wird aber klar durch den Blick auf seinen Zeugniszweck. Man wird demnach zugeben müssen, daß dieses die eigentliche Absicht des Evangelisten war, jene nur Mittel zum Zweck, mit andern Worten, daß die Apologetik doch nur die negative Kehrseite seines positiven Bestrebens ist, glaubwürdiges Zeugnis von Jesu als dem Christus und Sohn Gottes abzulegen, zugleich aber, daß in ihr der Anlaß sich zeigt, durch den das Bedürfnis nach solchem Zeugnis brennend wurde.

Damit nähern wir uns der Linie, auf der unter anderen besonders Luthardt sich bewegte, ohne mit ihm in das andere

[1]) Richtige Bemerkungen über diesen Punkt bei Baldensperger, S. 112 f.

Extrem zu verfallen. Er wollte von einem wirklichen Gegensatz, selbst gegen das Judentum, überhaupt nichts wissen und meinte, Johannes habe nur ganz allgemein Rücksicht genommen auf Gegensätze und Gefährdungen der christlichen Gemeinde, und er habe sein Zeugnis von Jesu Christo abgelegt, wie er es im wesentlichen auch getan haben würde, wenn kein derartiger Anlaß dagewesen wäre.[1] Damit wird er aber dem, vor allem nach Seite des Judentums, stark abweisenden Charakter des Ganzen nicht gerecht und vermag auch die mancherlei Zuspitzungen (man möchte, obwohl es formell nicht stimmt, fast sagen: die vielen Negationen) im einzelnen nicht genügend zu erklären und zu werten. Demgegenüber bedeutet die neuere Auffassung insofern unzweifelhaft einen Fortschritt, als wir auf Grund derselben den geschichtlichen Boden und damit den Anlaß deutlicher erkennen, aus dem das Evangelium erwachsen ist. Aus den vorliegenden Gegensätzen ergeben sich wichtige neue Gesichtspunkte zum Verständnis der Gestaltung des Stoffes und vieler Einzelheiten; die Auswahl des Stoffes erscheint weniger, die Anlage des Ganzen kaum von daher bedingt. Man kann das Evangelium wirklich bezeichnen als eine „aus dem Kampf geborene Schrift"; aber es ist eine Proklamation ans eigene Lager, nicht ein Fehdebrief an die Gegner; doch enthält jene die Absage an diese.

Eine solche Zusammenfassung beider Gesichtspunkte unter Überordnung des vom Evangelisten Angegebenen wird nun um so berechtigter und notwendiger erscheinen, je mehr man, wie wir es getan haben, Evangelium und Brief als in einer Linie liegend ansieht. Denn der Brief ergibt ohne weiteres, nur bedeutend schärfer und mit leichter Abwandelung eben dies Bild, das wir aus dem Evangelium gewonnen haben. Auch ohne die bestimmte Bezeichnung der Leser als *πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* (I. 5, 13) wäre es selbstverständlich, daß der Verfasser

[1] A. a. O. S. 195. 198.

an gläubige Christen sich richtet, und die schroffe Verurteilung der Gegner der vom Briefschreiber vertretenen Anschauung beweist, daß er nicht daran dachte, etwa auch aus ihnen noch welche zu gewinnen. Sein Absehen ist durchaus auf die Festigung der Christen in der Gemeinschaft des Glaubens an Jesus gerichtet, vgl. I. 1, 3.

Ist dieses der gemeinsame Zweck, in dem Evangelium und Brief sich zusammenschließen, so wird von hier aus noch deutlicher, nicht nur warum der Doketismus im Evangelium stärker berücksichtigt wird als das Judentum im Brief, sondern auch daß der Brief die Doketen schärfer anfaßt als das Evangelium die Juden.[1]) Für den Glauben und Bestand der Gemeinde, um den es dem Verfasser in erster Linie zu tun ist, bildete das doketische Halbchristentum mit seiner Propaganda und seinen Beziehungen zur Gemeinde selbst jedenfalls eine schlimmere Gefahr als das in offener Feindschaft ihr gegenüberstehende Judentum. War aber zur Zeit des Evangeliums dieser Gegensatz noch nicht brennend, die doketische Richtung und Gefahr innerhalb der Gemeinde erst im Entstehen begriffen, und waren ihre Anhänger noch im Verbande derselben, so können sie recht wohl noch als zu den Lesern bezw. Adressaten desselben gehörig vorgestellt werden. Damals kann bei dem Evangelisten die Absicht ihrer Bekämpfung und Rückgewinnung zum vollen Glauben noch in eins bestanden haben.[2]) Die Art, wie sie im Evangelium im Vergleich zum Judentum behandelt werden, spricht nicht dagegen, dafür aber, daß der Evangelist gerade bei einem ihre Anschauung mit widerlegendem Einzelbericht seine Autorität am stärksten geltend macht, mit seinem betonten: ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε 19, 35. —

---

[1]) Vgl. o. S. 56.

[2]) Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 43: „Hat aber der Evangelist schon im Prolog Gegner im Auge, welche nicht wie die Juden preiszugeben sind (1, 11), so können es keine anderen sein, als diese Verächter der fleischlichen Erscheinung Christi auf Erden, welche der erste Johannesbrief so entschieden verurteilt.“

c) Mit diesem Zusatz wäre der Zweck des Evangelisten denn wohl vollständig umschrieben. Denn das bedeutet keine neue Zwecksetzung,[1]) nicht einmal eigentlich eine Erweiterung der ersten, daß neben der Erlangung des Glaubens die des Lebens als Ziel genannt wird, denn dieses ist mit jenem selbstverständlich und unmittelbar gegeben.[2]) Diese Erwähnung des Lebens klingt vielmehr wie ein letzter Appell an die Leser, der ihnen noch einmal sagt, um was es sich für sie handelt (5, 24; 3, 16. 18. 36; 6, 40 usw.).

Schauen wir am Ende des Weges zurück, so hat sich uns ergeben, daß in der Tat das Evangelium sich deckt mit der Angabe seines Verfassers am Schluß. Als eigentlicher Zweck stellte sich uns heraus die Stärkung bezw. Bewahrung des Glaubens an Jesus in dem doppelten Sinne, daß er wirklich der Christus und persönlich der Sohn Gottes gewesen trotz jüdischer Leugnung und doketischer Verkehrung. Zur Erreichung dieses Zweckes hat der Evangelist ein Gesamtbild des Lebens und der Person Jesu gegeben, in dem er, unter Voraussetzung der allgemeinen Kenntnis desselben, dasjenige hervorhob, das jene Überzeugung zu erhalten und zu stärken geeignet erschien, während er anderes zurücktreten oder gänzlich ausfallen ließ. Als wichtigster Beweis für jenen Satz gelten ihm die von Jesus im Namen Gottes vollbrachten Wunder, in denen er Zeichen von Jesu Herrlichkeit sah, so daß er sein ganzes Evangelium unter den Gesichtspunkt des „Zeichens" und des „Zeugnisses" stellt. Schließlich bezeichnet und übt er selbst seine Evangelistentätigkeit als ein Zeugen von Jesus und für Jesus, wozu er sich berechtigt fühlt als einer der Jünger, vor deren Augen das Leben Jesu sich abgespielt, denen Jesus eben deshalb den Auftrag gegeben, von ihm zu zeugen vor der Welt (20, 30 f.; 19, 35; 15, 27).

---

[1]) Vgl. Harnack a. a. O. S. 229.

[2]) Über den Begriff des Lebens bei Joh. und seinen Zusammenhang mit dem Glauben vgl. meinen Prolog, S. 29 ff., 54 ff., bes. S. 57.

Nunmehr erhebt sich von neuem die Frage, ob wirklich, wer diesem Zeugnis traut und also Johannes noch heutzutage als Augenzeugen wertet, sich „wissenschaftlich von vornherein ins Unrecht setzt.“ [1])

---

[1]) D. Schmiedel, Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung [2], S. 80.

F. Anhang.

Kap. 21 unter dem Gesichtspunkte des Zeugnisses.

Wie stellt sich nun unter dem Gesichtspunkte des Zeugnisses das Verhältnis von Kap. 21 zum Evangelium dar? Haußleiter hat gerade unter Betonung dieses wichtigen Momentes die Verbindung zwischen beiden so herzustellen gesucht, daß Kap. 21 zweier Mitjünger, des Andreas und Philippus, Zeugnis für den Apostel-Evangelisten Johannes enthielte.[1]) Von der Personenfrage abgesehen kommt ja diese Absicht V. 24 f. in der Tat klar genug zum Ausdruck, und man kann diese Verse auch nicht vom übrigen als spätere Zutat loslösen.[2]) Das Auslaufen der Petruserzählung in eine Johannesspitze beweist meines Erachtens, daß es sogleich auf diesen Schluß abgesehen war, denn daß das Kap. mit V. 23 geschlossen haben sollte, ist doch kaum zu glauben.[3]) Die beiden Stücke V. 20—23 und V. 24 f. gehören eng zusammen. Man kann also sagen: neben dem Geschick findet hier der Evangelistenberuf des Lieblingsjüngers seine Rechtfertigung. Dieser Zusammenhang läßt sich noch erweitern. Sieht man, was nahe liegt, in dem Fischzug ein Abbild des Apostelberufes, in seiner Erzählung also eine Erneuerung des Auftrags Jesu aus Luk. 5, 10;

---

[1]) A. a. O. S. 32 ff.

[2]) So natürlich fast alle, die V. 1—23 dem Evangelisten zuschreiben, siehe besonders Eberhardt, Evg. Joh. Kap. 21 (Leipzig 1897), S. 67 ff.

[3]) „Unmöglich." Holtzmann H.C. IV ², 230; V. 23 mit Schwartz zu streichen, scheint mir ebensowenig ratsam (Abh. der Ges. der Wiss. zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse, Neue Folge VII 5, S. 49 f.).

Joh. 15, 27 an die Jünger, so kann man hier eine allgemeinere Ausführung der Absicht des 24. Verses erkennen. Betont man daneben mit Haußleiter, daß auch diese Erzählung einer Erscheinung des Auferstandenen ihren Dienst gegen doketischen Irrtum leisten konnte [1]) und gerade ihm gegenüber neben dem Selbstzeugnis 19, 35 die Bestätigung desselben durch andere Autoritäten in 21, 24 nötig erscheinen mochte,[2]) so würde neben dem Recht des Evangelisten zum Zeugnis auch der Anlaß, der ihn dazu trieb, wenigstens teilweise hier zur Geltung kommen.

Das ist aber auch alles. Dann versagt die Beziehung. Der Inhalt des im Evangelium dargebotenen Zeugnisses ist nicht Gegenstand der Erörterung in unserem Kapitel, selbst dann nicht, wenn man hier die „unbedingte aber gesegnete Abhängigkeit der Jünger von ihrem souveränen Herrn" dargestellt findet.[3]) Auch sie bezieht sich zunächst auf den Beruf, wie Horn selber zugibt.[4]) Noch weiter ab vom Ziel des Evangeliums liegt es natürlich, wenn man annimmt, es handle sich Kap. 21 überhaupt nicht mehr um zwei Jünger, sondern um zwei Traditionen bezw. um zwei kirchliche Richtungen.[5]) Ich vermag dem nicht zuzustimmen, rücke also Kap. 21 immer noch verhältnismäßig nahe an das eigentliche Evangelium, muß aber doch den Wert der oben erwähnten Beziehungen einschränken. Stellt man sie zu stark in den Vordergrund, so kommt die Rolle, die Petrus im Kapitel spielt, nicht genügend zu ihrem Rechte. Die Szene V. 15—19 erscheint mir als das Kernstück unseres Abschnittes, die Wiederherstellung der Ehre des Petrus nicht nur durch die Neuberufung in sein Amt, sondern auch durch den Hinweis auf seine dieser Berufung bewiesene Treue bis in den Tod. Das hervorzuheben ist nämlich

[1]) A. a. O. S. 35. 45; vgl. o. S. 42.
[2]) Ebenda S. 37.
[3]) Horn a. a. O. S. 186 ff.
[4]) Ebenda S. 187 ff.
[5]) Wernle, Quellen des Lebens Jesu S. 13; Pfleiderer, Urchristentum [2] II, 390; Klöpper, Z. w. Th. 1899, 337—381, bes. S. 358 ff.

ganz offenbar die Absicht bei der Erwähnung seines Todes. Der Schreiber schließt sich V. 19 zunächst an 12, 33 an: *τοῦτο δὲ εἶπεν* (*ἔλεγεν*) *σημαίνων ποίῳ θανάτῳ* — nun aber nicht *ἤμελλεν ἀποθνήσκειν* sondern: *δοξάσει τὸν θεόν*. Das geschieht in der strikten Ausführung des Befehles Jesu *ἀκολούθει μοι*, in seiner völligen Nachfolge auch in den Tod.[1])

Daß diese Ehrenrettung für Petrus in erster, die Richtigstellung des Gerüchtes über den Lieblingsjünger in zweiter Linie beabsichtigt war, zeigt deutlich die Geschichte des Fischzuges, bei der der Schreiber diese zwei Punkte offenbar schon im Auge hatte: er berichtet nur solche Einzelzüge, die diese beiden Jünger betreffen. Dabei scheint mir nun freilich die Art, wie Petrus hier hervortritt, jede Deutung des Kapitels zu seinen Ungunsten völlig auszuschließen, sei sie persönlich oder kirchengeschichtlich gedacht. Eine solche Deutung wird desto unmöglicher, je mehr man sich an Luk. 5, 1 ff. erinnern läßt; und diese Beziehung muß man im Auge behalten, gleichgültig, ob man hier eine geschichtliche oder eine ungeschichtlich-literarische Wiederholung jenes Vorganges sieht. Petrus veranlaßt den ganzen Fischzug (21, 3). Trotz der jetzt auf ihm lastenden Schuld zeigt er keine Spur der Scheu vor Jesus wie Luk. 5, 8: er eilt ihm sofort, durchs Wasser stürmend, entgegen V. 7. Hier zerreißt sein Netz nicht (V. 11) wie dort Luk. 5, 6; und so schwer es auch ist (V. 6) — er hat nicht nötig seine Genossen, die Söhne Zebedäi (V. 2; Luk. 5, 7. 10), zu Hilfe zu rufen wie Luk. 5, 7, er zieht's allein mit dem ganzen reichen Fang ans Land (V. 11). Demgegenüber kann, daß der Lieblingsjünger zuerst den Herrn erkennt, nicht das Gegenteil beweisen, am allerwenigsten, wenn hier über Recht und Vorrecht des petrinischen oder des johanneischen Christentums verhandelt wäre: Johannes fängt nichts!

---

[1]) Vgl. 13, 36—38 und 13, 31. Jesus erklärt in dem Moment, wo sein Geschick endgültig entschieden ist: *νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὁ πατὴρ ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ*.

Ist demnach in der Rehabilitierung des Petrus der eigentliche Zweck des Kapitels, in V. 23 eine Nebenabsicht und vielleicht der Anlaß zu seiner Abfassung zu erblicken,[1]) so gewinnt einerseits freilich der Gedanke an den Bruder des Petrus als den Verfasser an Gewicht. Andrerseits aber ergibt sich, daß der Zusammenhang des Zeugnisses V. 24 f. mit dem des Evangeliums und des Evangelisten, und die gemeinsame Veranlassung durch die Gegnerschaft zum Doketismus jedenfalls nicht die maßgebenden Motive für die Abfassung von Kap. 21 darstellen.[2]) Da ferner auch der Inhalt des evangelischen Zeugnisses hier nicht wiederkehrt, so kommen wir zu dem Schluß, daß man entweder Kap. 21 dem Evangelisten absprechen oder aber jedenfalls V. 1–23 seiner Entstehung nach vom Evangelium nicht unbedeutend abrücken muß.[3]) Es erscheint unter allen Umständen als ein unter anderen Verhältnissen und in anderer Absicht verfaßter, erst dem völlig abgeschlossenen und in sich geschlossenen Evangelium, wahrscheinlich aus besonderem Anlaß, beigefügter Zusatz.

---

[1]) So auch Zahn, Einl. § 66, Haußleiter, a. a. O. VII u. VIII. Vgl. Horn a. a. O. S. 185; umgekehrt findet Jülicher hier eine „Rehabilitation des Johannes auf Kosten der fast ausschließlichen Autorität des Petrus" (a. a. O. S. 373. Vgl. S. 372. 389).

[2]) Der erste Punkt bleibt bei der Wichtigkeit des Begriffes „Zeugnis" natürlich immer noch beachtenswert; zur Beurteilung des zweiten ist noch zu bemerken, daß von einem Essen Jesu nicht ausdrücklich, wie Luk. 21, 41—43, geredet wird.

[3]) Ich halte das erstere, besonders mit Rücksicht auf V. 24 f., für richtiger (s. o. S. 1. 5. 107). Eberhardts sprachlichen Gründen (a. a. O. S. 73 ff.) wird man ihr Gewicht nicht absprechen können, aber für zwingend dürfen auch sie nicht gelten (vgl. noch Zahn, Einl. II, 484 f. 494, A. 1. Haußl. S. 38 ff. Riggenbach, Aus Schrift und Geschichte, Basel 1898, S. 127). Für die zweite Möglichkeit entscheidet sich Jülicher (a. a. O. S. 353. 389 f.) und Bousset, Th. R. 1905 S. 232.

Die Johanneische Christologie.

Von Prof. D. W. Lütgert.

Preis 2 M.

(Beiträge zur Förderung christl. Theol. III, 1.)

Eine sorgfältige Behandlung der gesamten johanneischen Christologie mit nur seltener Bezugnahme auf die drei Briefe, in stetem Gegensatz gegen Holtzmann, Baldensperger und Harnack, aber selbständig auch gegenüber Schlatter, Steinmeyer und Kähler. Sehr gut zeichnet der Verfasser zuerst die dem Johannes mit den andern neu-testamentlichen Schriften gemeinsamen Züge der Gottheit, Menschheit und Liebe Jesu, um dann die Logoslehre zum Verständnisse zu bringen. **Literatur-Bericht für Theologie.**

Das Johannesevangelium

oder Christentum und Griechentum, Evangelium und moderne Weltanschauung auf der Oberstufe höherer Weltanschauung.

Von Prof. Dr. Fr. Lange, Real-Gymn.-Dir.

Preis 2 M.

Es liegt in diesem Heft wieder eine pädagogische Meisterleistung was sowohl die unterrichtliche Form, als auch den Inhalt anlangt. Die erstere ist musterhaft und zeigt nicht nur den gläubigen, sondern auch den geschickten Religionslehrer von reicher und langer Erfahrung. . . . . So enthält auch dieses Heft so große Vorzüge, daß es unstreitig als eines der hervorragendsten Unterrichtsmittel zu bezeichnen ist und allen Religionslehrern an höheren Schulen unbedingt zu empfehlen ist. **Theol. Literaturbericht.**

Die synoptischen Parallelen

und ein alter Versuch ihrer Enträtselung mit neuer Begründung

von Lic. theol. Karl Veit.

7 M., geb. 8 M.

Der erste Teil bringt die synoptischen Parallelen in paralleler Niederschrift, so daß Übereinstimmung und Verschiedenheit der Texte auf allen Punkten zur unmittelbaren Anschauung gelangen — sehr praktisch. Der zweite Teil bespricht die Kombinationshypothesen und die Traditionshypothese und geht den Spuren der mündlichen Tradition in den Synoptikern nach. Ein gar gelehrtes Werk, das die älteren und neueren Untersuchungen über die Synoptiker in den Bereich seines Urteils zieht und seinen Standpunkt klar und deutlich darlegt und zur Klärung wesentlich beiträgt. **Reichsbote.**